الإسلام والعلم التجريبي

تأليف

الدكتور فاروق أحمد الدسوقي



مكتبة الخاني

المكتب الإسلامي

الإسلام والعلم التجريبي

بحث في الأصول الاعتقادية للعلوم ومناهجها في العقيدة الإسلامية

تأليف

الدكتور فاروق أحمد الدسوقي

أستاذ العقيدة والثقافة الإسلامية

المساعد بجامعة الملك سعود

الطبعة الأولى

١٩٨٧م



المكتب الإسلامي — بيروت

مكتبة الخاني — الرياض

المقـدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأكملان الأتمان على سيدنا محمد النبي الأمي الذي أخرج به الله عز وجل الناس من الظلمات إلى النور، فقامت بأتباعه المخلصين أعظمُ حضارة في تاريخ البشرية المكتوب. فأسسوا بنور القرآن الكريم وبنور سنته عليه الصلاة والسلام المناهج العلمية القويمة، والعلوم الانسانية والتجريبية الرصينة، قائمة على الحق ومرشدة إلى الهدى ونافعة للناس أجمعين.

أما بعـد :

فبين يديك أخي القارئ محاولة لمعرفة بعض الأسس الاعتقادية للعلوم ومناهجها في العقيدة الإسلامية مقارنة بنظائرها في العقائد الجاهلية الحديثة.

ولا أزعم أن نتائج هذه المحاولة كافية في هذا المجال الذي موضوعه عميق ومتشعب وواسع، ومن ثم يستحق أبحاثاً كثيرة ويستوجب دراسات مستفيضة.

ولكني أرجو أن تكون هذه المحاولة إسهاماً جاداً ونافعاً بإذن الله تعالى في هذا المجال.

لقد ظهرت في الفكر العربي الحديث أبحاث كثيرة ومتعددة عن فلسفة العلوم، ونمت حتى أخذت صورة المقررات الأكاديمية في الدراسات الفلسفية والأدبية. وتبحث فلسفة العلوم في الأصول الاعتقادية للمناهج العلمية.

وقد حاول المفكرون الغربيون أن يؤسسوا هذه العلوم ومناهجها على العقيدة المادية ونظرية النشوء والارتقاء (التطور) السائدتين في الغرب الآن، مع أن معرفة الغرب

للمناهج العلمية الصحيحة أو بدء النهضة الغربية الحديثة كانت أسبق من إعتناق الغربيين للعلمانية ولنظرية التطور.

وهذا يعني أن المناهج العلمية الصحيحة والعلوم التي قامت عليها نشأت جميعها في بيئة مخالفة للعلمانية. ثم بعد ذلك انتقلت إلى أوروبا، ثم حاول الفلاسفة الأدبيون المحدثون تأسيس هذه المناهج على الالحاد والمادية، أو بتعبير أدق حاولوا إصطناع أسس إلحادية لها.

وجوهر العلمانية ومجملها أن الدين غير العلم التجريبي والعلم غير الدين، فهما يتناقضان فلا يوجد أحدهما إلا بغياب الآخر ورفضه ولا يصح أحدهما إلا بإبطال الآخر.

وما يقصده الغربيون بالدين هو الدين الكاثوليكي الكنسي الوثني، ولكنهم يعمّمون هذا الحكم ـ جهلاً ـ على سائر الأديان، بما في ذلك الإسلام.

وهو حكم ـ إن صح بالنسبة لعقائد وأديان وثنية مشركة ـ فإنه لا يصح بالنسبة للإسلام.

لأن المناهج العلمية القويمة ـ بما في ذلك المنهج التجريبي ـ تأسست في العالم الإسلامي بالجهود الذهنية والعلمية لعلماء الإسلام في شتى المجالات والتخصصات العلمية.

وتعتبر المناهج العلمية القويمة بما في ذلك المنهج التجريبي، والعلوم التي إزدهرت نتيجة لتطبيق هذه المناهج ثمرة توجيهات القرآن الكريم والسنة وثمرة حياة التوحيد وتفكير أهل التوحيد على مدى عدة قرون من الزمان.

فما كان للمناهج العلمية القويمة إلا أن تنبت في بيئتها الصحيحة وأعني بها أذهان وأفئدة الموحدين في الحضارة الإسلامية.

ومن ثم لم يكن لظهور هذه المناهج والعلوم القائمة عليها في أوروبا الكاثوليكية المشركة في عصورها الوسطى، ثم نموها في عصرها الحديث ثم إزدهارها وتقدمها في حضارتها الغربية المادية المعاصرة، إلا تفسير واحد وهو إنتقال هذه المناهج من بيئتها الإسلامية إلى أوروبا.

وحتى لا يعترفوا بمبادىء التوحيد الإسلامي كأصول اعتقادية لهذه المناهج، خوفاً من انتشار الإسلام بين الشعوب الاوروبية، زعموا كذباً أنهم مكتشفو هذه المناهج والعلوم التي قامت عليها.

وكذبوا مرة ثانية حين حاولوا وضع عقيدة مادية إلحادية ليجعلوا منها أصولاً فلسفية للمناهج العلمية. وربما ساعدهم هذا ودفعهم إليه موقف الكنيسة من نهضتهم ومناهجهم وعلومهم. وربما كان موقف الكنيسة الشهير من العلماء الذين أخذوا بالمناهج الإسلامية وبعلوم الحضارة الإسلامية هو خوف الكنيسة من إقبال الناس على الإسلام.

ومن ثم أدى هذا كله إلى الحرب بين رجال الكنيسة وبين رجال العلم، مما ورَّث عقول الأوروبيين الفكرة العلمانية الباطلة القائلة بتناقض الدين والعلم، وتناقض الدين والتقدم، وتناقض الدين والمنهج العلمي القويم.

وهكذا ظلت أوروبا حوالى ثلاثة قرون أو أقل تردد أكذوبة إكتشافها للمناهج العلمية وتنسب لنفسها زوراً أصول الحضارة التي تعيشها الآن.

لكن الموضوعية والدقة والأمانة العلمية التي هي من خصائص المنهج العلمي المأخوذ من المسلمين، والذي تأثر بخصائصه ــ بلا شك بعض الغربيين ــ جعل هذا البعض ينصف الحضارة الإسلامية ويعترف للمسلمين بفضلهم في مجال العلوم ومناهجها ويكذب الزعم الغربي القائل بأنهم أصحاب هذه المناهج بعامة والمنهج التجريبي بخاصة.

والقبوص الدالة على هذه الاعترافات من المنصفين الغربيين كثيرة نأخذ منها قول بريفولت في كتابه تكوين الإنسانية: (العلم هو أعظم ما قدمته الحضارة العربية إلى العالم الحديث عامة).

والجدير بالذكر أنه لا يوجد ناحية من نواحي النمو الحضاري إلا ويظهر للإنسان فيها أثر الحضارة والثقافة العربية، وأن أعظم مؤثر هو الدين الإسلامي، الذي كان المحرك للتطبيق العلمي على الحياة، وأن الادعاء بأن أوروبا هي التي اكتشفت المنهج التجريبي إدعاء باطل وخال من الصحة جملة وتفصيلاً.

فالفكر الإسلامي هو الذي قال:

(أنظر وفكر واعمل وجرب حتى تصل إلى اليقين العلمي)(١).

وبهذا المنطق الإسلامي، الذي تصدى به المسلمون للمنطق اليوناني العقيم، كما تصدوا بعقيدة التوحيد الإسلامية للفلسفة اليونانية الوثنية، نجت الحضارة الإسلامية من الغزو الفكري الغربي قديماً، ذلك الغزو الذي كان متمثلاً في هذه الفلسفة ومنطقها.

ثم حدث أن توقف المد الحضاري الإسلامي لأسباب وعوامل تاريخية لعل منها قبول المنطق اليوناني بعد ذلك. حدث هذا في الوقت الذي بدأت فيه أوروبا تستيقظ من سباتها ورقادها التاريخي خلال القرون الوسطى بالتخلي عن المنطق اليوناني والعلوم الكلاسيكية بعد انتقال العلوم الإسلامية ومناهجها إليها.

لذلك خصصت فصلاً للمنطق اليوناني وخصائصه لبيان ارتباطه بعقيدة اليونان وفلسفتهم الوثنية، حتى إذا كان الفصل الأخير خصصته لبيان فضل القرآن والسنة ومبادىء عقيدة التوحيد الإسلامية على علماء الإسلام في مجال اكتشاف المنهج التجريبي.

أما الفصول الأولى للكتاب فتتضمن بعض الأصول الاعتقادية الإسلامية للمناهج العلمية كما تتضمن مناقشة لفكرة العلمانية الباطلة القائلة بتناقض الدين والعلم.

ومن ثم أرجو أن يكون هذا الكتاب رداً على المستغربين في عالمنا الإسلامي، هؤلاء الذين يخيرون المسلمين بين دينهم وبين العلم التجريبي، أو بين العقلية الغيبية المتخلفة ــ حسب تعبيرهم ووصفهم للدين ــ وبين العقلية العلمية التجريبية، هذه الدعوة الباطلة التي ليس لها أي أساس أو درجة من الصحة.

ولستُ موجهاً البحث إليهم أو مخاطباً إياهم، بقدر توجيه البحث للشباب المسلم الذين تشككهم أمثال هذه الدعاوى الباطلة، والذين يأخذ بأبصارهم بريق الاختراعات العلمية المعاصرة، فيفتنهم كل ذلك عن دينهم القويم.

---

(١) بريفولت: تكوين الانسانية عن كتاب العلوم والبحث في الحضارة العربية والإسلامية للدكتور علي عبد الله الدفاع ص ١٥.

وما أريد قوله لهم في أول الكتاب ووسطه ومنتهاه إن ما ترونه من إكتشافات علمية ومن اختراعات صناعية في الغرب اليوم هو من نتائج توجيهات القرآن الكريم والسنة المطهرة للعقل البشري وما هو إلا امتداد لجهود أسلافكم في شتى ميادين المعرفة.

ومن ثم فالسبيل القويم للتفكير وفق هذه المناهج العلمية للاسهام بقدر كاف في هذه العلوم والصناعات القائمة عليها أخذاً بأسباب التقدم هو العودة إلى كتاب الله عز وجل وسنة رسوله الكريم صلى الله عليه وسلم.

والله تعالى أسأل أن ينفع به وأن يدخر لي ثوابه إلى ما بعد الممات إنه سميع مجيب.

الرياض في: ٣ من رجب ١٤٠٥

المصادف ٢٤ من مارس عام ١٩٨٥

الدكتور فاروق أحمد الدسوقي



الفصل الأول

العلاقة بين العقيدة والمناهج العلمية

١ ــ المعرفة تفاعل بين ذات عارفة أو باحثة ومنهج وموضوع:

لا تتم المعرفة الصحيحة أو العلم اليقيني إلا بوجود عناصر ثلاثة تقوم بها وهي:

أولاً: الإنسان الشغوف بالمعرفة والمحب للاستطلاع أو المدفوع غريزياً وفطرياً لاكتشاف المجهول.

وثانياً: موضوع يعترض هذه الذات يكون مجهولاً له مما يؤدي إلى إثارة غريزة المعرفة فيه.

وثالثاً: وحتى يكون البحث مؤدياً إلى العلم اليقيني حول الشيء المجهول لا بد من منهج صحيح يؤدي إلى الهدف ولا يحيد بالباحث عنه.

لذلك قامت نظريات المعرفة في الفكر والفلسفة قديماً وحديثاً على أساس البحث في موضوعات المعرفة والذات العارفة وموضوع المعرفة معاً، بحيث يصعب التفريق أحياناً كما هو عند بعض هذه المذاهب بين الذات العارفة وموضوعات المعرفة. حتى أن بعضهم جعل موضوعات المعرفة في الذات العارفة وليست في الموجودات المادية الخارجة عن هذه الذات.

ومن ثم يرتبط المنهج بالموضوع والذات ارتباطاً وثيقاً حيث أن الموضوع وطبيعته هو الذي يحدد المنهج المناسب له، وطبيعة الموضوع تتوقف على الذات العارفة وما تعتنقه هذه الذات من مبادىء وعقائد وأيديولوجيات.

لذا سنتحدث عن علاقة الذات بالمنهج وعلاقة الموضوع بالمنهج وحيث أن العقيدة التي يدين بها الإنسان تدخل كأساس في تشكيل وتحديد موضوع المعرفة، فستتحدث أيضاً عن العقيدة والمنهج.

أ ــ المنهج:

المنهاج أو المنهج هو الطريق الواضح الممهد المطروق والمحدد، فإذا أضيف إلى العلم فإن معنى المنهج العلمي يكون هو الطريق الواضح السهل الموصل إلى العلم والذي يستطيع الإنسان به أن يكون متيقناً أو مطمئناً لصحة ما يصل إليه من نتائج.

وتقابل كلمة المنهج في العربية كلمة Method ويعني أصلها في اللاتينية البحث والمعرفة لكنها أخذت عند الغربيين الآن معنى اصطلاحياً يدل على علم له موضوعه وأهدافه هو علم المناهج.

وعلم المناهج هو مجموعة من القواعد والأصول التي تهدف إلى ترشيد الباحث أثناء بحثه حتى يتجنب الخطأ ويتحقق من صحة نتائجه، ومن ثم يختلف المنهج تبعاً لاختلاف موضوع العلم[1].

ويشترك علم المناهج مع علم المنطق في أن كلا منهما يهدف إلى حماية الذهن من الزلل، إلا أن المنطق هو منهج البحث عن الحقيقة قديماً أي منذ أرسطو وحتى العصر الأوروبي الحديث وذلك في أوروبا. ثم تطور واتسعت مباحثه حتى تحول إلى ما يعرف الآن بعلم المناهج.

ويفرق البعض بين المنطق والمنهج حيث يعتبرون المنطق هو الجانب النظري وعلم المناهج هو مجال تطبيق نظرية البحث في المنطق [2].

وقد عرف مناطقة بورت رويال المنهج تعريفاً وظيفياً بقولهم أنه (فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة إما من أجل الكشف عن الحقيقة، حين

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي ــ مناهج البحث.

(٢) محمد تقي المدرس ــ المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه ــ دار الجيل، بيروت ــ ص ٣٣٠.

نكون بها جاهلين، وإما من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عالمين)[1].

ومعنى هذا أن وظيفة المنهج الأول وفائدته هي الاختراع والتحليل والكشف عن الحقيقة فهو في هذه الحالة طريقة وخطوات للبحث العلمي ولمعرفة الموضوع.

أما الحالة الثانية فيكون المنهج فيها قائماً على التأليف والتركيب لكي نبرهن وندلل على صحة معارفنا للآخرين، أي أننا في هذه الحالة نكون عالمين بالموضوع ولكننا نريد أن نثبت صحته للآخرين.

ب ــ الذكاء:

يعرفه البعض بأنه حدة الذهن ويعرفه آخرون بأنه الانتباه الفكري الفطري وعلى كل حال فهو كلمة تعبر عن الاستطاعة على الفهم والاستيعاب كما تتضمن مدى قدرة الفرد على التفكير. فالناس يختلفون في نسب الذكاء حيث هو مطلق بالنسبة للفرد لا تختلف درجته خلال مراحل عمره فذكاؤه ثابت في شبابه وكهولته وشيخوخته. ولكنه نسبي ومتفاوت بالنسبة للأفراد بعضهم لبعض.

ويختلف الذكاء عن التفكير حيث الأول يتمثل في سرعة الإدراك لمسألة محدودة جزئية آنية، أما التفكير فهو عمليات ذهنية معقدة ومركبة يشترك فيها القلب أو الفؤاد أو العقل كما هو تعبير القرآن الكريم عن الكينونة الباطنية المدركة للانسان والتي اضطر علم النفس الغربي الحديث القائم على إنكار الغيب إلى الاعتراف بها تحت اسم العقل الباطن أو اللاوعي بالإضافة إلى الذهن الواعي.

ووظيفة التفكير هي تناول قضايا ومسائل متشابكة، ومن ثم تستغرق من المفكر زمناً للوصول إلى الحلول ولمعرفة العلاقات الرابطة بينها.

وليس هناك تفوق في الذكاء أو التفكير لأمة على أمة أو لشعب على شعب وما يظهر لنا من تفوق وتقدم علمي لبعض الشعوب أو الأمم على غيرها على فترات

(١) د. عبد الرحمن بدوي ــ مناهج البحث ــ ص ٤، ٥.

مختلفة من التاريخ ليس بسبب التفاوت في الذكاء والاستطاعة على التفكير بين أمة وأخرى بل هو بسبب عوامل أخرى تخص علل نشؤ الحضارة وتطورها وليس هنا مجال لذكرها حيث يعني بها المؤرخون وفلاسفة التاريخ.

والدليل على بطلان الزعم القائل بتفوق شعب على سائر الشعوب في الذكاء هو أن الحضارة تنبثق في أمة في حين تنهار في غيرها... وهكذا.

لكن من المؤكد أن الأعمار العقلية بالنسبة لبعض الأفراد تزيد على أعمارهم الزمنية كما هو عند العباقرة والنوابغ والأذكياء في حين يتساوى العمر العقلي مع العمر الزمني عند متوسطي الذكاء، ويقل العمر العقلي عن الزمني عند ضعيفي الذكاء، ويقل أكثر عند البلهاء.

وتوجد هذه الفئات جميعاً في كل شعب وتكاد تكون نسبهم متساوية في كل شعب كذلك.

وقد بين لنا الله عز وجل هذا التفاوت بين الأفراد في الفهم، وما يتبع هذا التفاوت في الذكاء من تفاوت وتفاضل في إنجاز الأعمال وبالتالي في الأرزاق فقال عز وجل ﴿ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقاً حسناً فهو ينفق منه سراً وجهراً هل يستوون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون.

وضرب الله مثلاً رجلين أحدهما أبكم لا يقدر على شيء وهو كلٌّ على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير، هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم﴾. (٧٥-٧٦-النحل) فبين سبحانه وتعالى في المثل الأول أهمية الحرية والاستقامة على الصراط في بناء المجتمعات، ثم بين عز وجل في المثل الثاني الفارق بين رجلين متفاوتين في الذكاء وفي سائر القوى النفسية الأخرى، الأول ضعيف الذكاء أبكم لا يقدر على شيء وعلامته ونتائج هذا الضعف أنه كلٌّ على مولاه وأينما يوجهه لا يأت بخير، والثاني مستقيم الفهم حاد الذكاء، فهو يعرف العدل ويأمر به ويسير على الصراط المستقيم، فأينما يوجهه يأت بخير.

جـ ــ الذكاء والمنهج:

إذا كان المنهج هو أسلوب البحث وطريقة النظر أو القواعد والخطوات التي على الباحث أن يتبعها ليصل إلى الحقيقة المنشودة.

وإذا كان الذكاء هو ما قلناه، فما هي العلاقة بين المنهج والذكاء؟

أو بتعبير آخر: هل يمكن أن ينتفع الفرد بقواعد المنهج إذا كان ذكاؤه وتفكيره محدودين أو ضعيفين؟ أو بمعنى آخر: هل تعوض المعرفة بقواعد المنهج قلة الذكاء أو عدم كفايته؟ وهل يمكن أن تصنع دراسة المنهج من بعض الأفراد علماء لم يكن يقدر لهم أن يكونوا علماء وباحثين ناجحين لو لم يدرسوه؟!

وبالعكس هل يمكن أن يكون الذكي أو المفكر باحثاً ناجحاً وعالماً بدون معرفة المنهج وقواعد البحث؟

للإجابة على هذين السؤالين نقول: إن معرفة المنهج لا تغني عن الذكاء وعن استطاعة الباحث على الفهم والتفكير السديد فالمنهج لا ينفع الغبي، إلا أنه بلا شك ينفع الذكي الذي آتاه الله عز وجل من الملكات والمؤهلات النفسية والعقلية ما يكفي لمتطلبات الباحث الناجح.

والدليل على ذلك نشوء حضارات تاريخية عديدة وازدهار علوم وصناعات فيها وظهور علماء وباحثين ناجحين دون معرفة هذه الحضارات لعلم المناهج أو بدون أن يفكروا في وضع قواعد للتفكير والبحث الصحيحين.

لكن من جهة أخرى حينما يكون البحث موكولاً لذكاء الباحثين والعلماء فقط دون وجود منهج لتحديد الخطوات وتعيين معالم طريق البحث فإن التقدم العلمي في هذه الحضارة يصبح بلا سرعة ثابتة مضطردة بل يصبح أمراً غير مؤكد ومضمون ــ وهذه هي الفائدة العظمى لمعرفة المنهج.

د ــ الذات العارفة والمنهج:

قلنا إنَّ حصول المعرفة يقتضي ثلاثة عناصر لا غنى عن أحدها، الأول: الذات الباحثة العارفة والثاني: موضوع المعرفة والبحث، والثالث: منهج المعرفة أي الطريق الموصل لحقيقة هذا الموضوع والإحاطة بخصائصه.

وتتمثل العلاقة بين الذات الإنسانية العارفة أو بين الباحث في علم من العلوم وبين المنهج في إحدى حالتين:

الحالة الأولى: يكون المنهج فيها تلقائياً غير معلوم للباحث مسبقاً.
الحالة الثانية: ويكون المنهج فيها مدركاً تأملياً معلوم الخطوات للباحث مسبقاً بل ومقنناً ومدوناً[1].

أما المنهج التلقائي فهو يتمثل في تنظيم الباحث لأفكاره وخطوات بحثه وطريقة تفكيره تنظيماً طبيعياً وتلقائياً دون مراقبة منه أو تدخل أو تأمل أو إستبطان لذاته، حين يفكر وحين يقوم ذهنه بترتيب أو تنظيم الأفكار والعناصر الداخلة في المسألة موضوع البحث.

وهذا يعتمد فيه الباحث على مستوى ذكائه وحدة ذهنه وقدرته على الفهم والتدبر فقط. ومن ثم فهو أمر ذاتي يخص كل باحث على حده.

وبالرغم من أن هذه الحالة للمنهج هي الأساس الذي قامت عليه الحضارات العديدة في التاريخ القديم، ولا يستغني عنها العلماء المحدثين والمعاصرين، إلا أنه لا يكفي وحده للوصول إلى نتائج مأمونة العواقب، لأن خطوات التفكير ليست معلومة للباحث مسبقاً وليست مقننة، وليست هذه الحالة للمنهج صالحة كموضوع لعلم المناهج.

أما الحالة الثانية للمنهج فهي التي تصلح كموضوع لعلم المناهج الذي يمكن تدوينه إذ هو طائفة من القواعد العامة الكلية التي يجب على الباحث أن يعرفها مسبقاً ليسترشد بها في بحثه ويسير وفقها في تفكيره تجنباً للوقوع في الخطأ، وبذلك يخرج المنهج من كونه أمراً ذاتياً فردياً لكن يصبح موضوعاً كلياً صالحاً لعلم عام معترف به ومصطلح عليه من جميع العلماء والباحثين.

ونظراً لأن المنهج بحالته الإدراكية مستنبط من المنهج حالته التلقائية وذلك بالتتبع والتأمل والمراقبة لخطوات سير العقل في طريقه إلى الحقيقة، لذا فهو تأملي حيث أن الإنسان قد توصل إلى هذه الخطوات والقواعد نتيجة مراقبة واستبطان بعض المفكرين والباحثين لتفكيرهم أثناء الجهد الذهني المبذول منهم في البحث. لذا فهو منهج إدراكي أي جاء نتيجة إدراك الإنسان لخطوات تفكيره والقواعد الضابطة له.

---

(١) د. عبد الرحمن بدوي ـ مناهج البحث.

وبناء على ذلك نستطيع أن نقرر باطمئنان أن المنهج العلمي الصحيح يستحيل أن يتوصل الإنسان الفرد إليه دفعة واحدة أو خلال جيل واحد. وإنما هو يأتي نتيجة تراكمات لنتائج التأمل والاستبطان للعديد من الممارسين له ممارسة تلقائية وخلال عشرات الأعوام وهذه الملاحظة هامة جداً في بحثنا وسنعرف أهميتها في حين الكلام عن نشأة المنهج العلمي.

وتطبيقاً لهذا التصنيف الخاص بالحالة التي يكون عليها المنهج بين تلقائي وإدراكي على الحضارات القديمة نقول:

إن جميع الحضارات القديمة التي ظهرت قبل الإسلام كان المنهج العلمي فيها تلقائياً، ما عدا حضارة واحدة هي الحضارة اليونانية، حيث وصلت هذه الحضارة إلى المنطق الصوري الذي يعتبر صورة من صور المنهج الإدراكي.

٢ ـ المنهج والموضوع:

تأكد لنا ارتباط المنهج بالعقيدة من خلال ارتباط المنهج بالموضوع، حيث أن الموضوعات التي يسعى الإنسان لمعرفتها متباينة أشد التباين أي أنها تختلف من حيث الجوهر والطبيعة والخصائص والهدف من معرفتها، ومن حيث القرب والبعد في الزمان والمكان عن الذات الباحثة العارفة.

لذا استتبع هذا التباين والاختلاف بين موضوعات المعرفة تبايناً واختلافاً أيضاً في مناهج المعرفة، حتى يرى بعض الباحثين أن لكل علم منهجه الخاص الذي تحتمه طبيعة موضوعه من هؤلاء كلود بيرنار الذي اعترض على إلزام الباحث بقواعد فكرية صارمة تطبق على جميع العلوم التجريبية وصرح بأن للباحث أن يتخذ حيال موضوع بحثه أثناء اشتباكه مع الطبيعة وعناصرها في معمله ما يراه مؤدياً إلى هدفه وذلك في حدود أصول عامة مرنة وليست جامدة.

ومن هنا يسمى العلم الذي يبحث في سبل المعرفة بعلم المناهج وليس بعلم المنهج فهناك منهج للتعلم ومنهج للقراءة ومنهج وقائي للجراثيم ومنهج علاجي من الجراثيم ومنهج للتربية ومناهج للدراسة وهكذا...(١).

---

(١) المصدر السابق.

ويكون المنهج بهذا المعنى هو البرنامج المعد مسبقاً للوصول بالإنسان إلى نتيجة معينة عملية ونظرية.

المناهج العلمية:

بالرغم من أن كل علم قد يحتاج إلى عدة مناهج تختلف باختلاف موضوعاته. إلا أنه من الممكن رد هذه المناهج جميعاً إلى أربعة مناهج رئيسية كما قرر ذلك مؤرخ العلم التجريبي اندريه لالاند فصنفها كالآتي[1]:

١ ــ المنهج الاستدلالي (الرياضي).
٢ ــ المنهج الاستقرائي (التجريبي).
٣ ــ المنهج الاستردادي (التاريخي).
٤ ــ المنهج الجدلي.

١ ــ أما المنهج الاستدلالي فيعني بتحديد صور وأشكال الاستدلال التي ينتقل خلالها الذهن من مبادىء معلومة ومسلم بصدقها إلى نتائج وقضايا تنتج عن هذه المبادىء بالضرورة دون حاجة إلى الإلتجاء إلى التجربة، ونظراً لأن هذا المنهج يتعامل مع مجردات ذهنية فإن هذا المنهج هو الخاص بالعلوم الرياضية وإن كان يستخدم مع المناهج الأخرى في العلوم الطبيعية والفلكية.

٢ ــ أما المنهج الاستقرائي أو التجريبي فينتقل فيه ذهن الباحث من ملاحظة ظاهرة إلى افتراض فرض لتعليل وتفسير هذه الظاهرة ثم اللجوء إلى التجربة للتثبت من صحة العرض أو خطئه ثم الانتهاء إلى وضع قانون كلي يشمل تفسير كل الظواهر المماثلة.

وبذلك يسير الذهن من حالات جزئية مستقرئاً إياها ليصل إلى أحكام عامة وقضايا كلية مثبتاً في كل خطوة يخطوها بالتجربة ضماناً لصحة الاستنتاج. ونظراً لأنه يتعامل مع كل ما هو مادي حاضر، وهو يستخدم في العلوم الطبيعية على وجه التخصيص، وإن كان يدخل أحياناً في بحث غيرها من العلوم.

---

(١) المصدر السابق.

٣ ــ أما المنهج الاستردادي أو التاريخي فهو يهدف إلى الإحاطة بالأحداث البشرية التي حدثت في الماضي بما في ذلك الأزمان الغابرة ومن ثم يجد نفسه في هذا العلم أمام موضوع يختلف تماماً عن المجردات الذهنية التي هي موضوع العلوم الرياضية كما يختلف أيضاً عن العناصر المادية المحسوسة والتفاعلات القائمة بينها وعن الظواهر والتغيرات الطبيعية، حيث أن الموضوع ليس حاضراً أمام الباحث وليس متكرراً بعينه كالظواهر الطبيعية والعلاقات الرياضية المجردة، وذلك لأن حوادث التاريخ حدثت مرة واحدة ولن تتكرر.

ومن ثم يسمى المنهج الخاص بعلم التاريخ بالمنهج الاستردادي حيث يبدأ المؤرخ من وقائع حاضرة هي وثائق وآثار ثم يحاول من خلالها أن يسترد الماضي باستخدام خيال ليس من النوع المبدع لأنه مقيد بقوانين الحياة الحاضرة الدائمة وبطبائع الأشياء وسنن التغير وعن طريق هذا الخيال المقيد يكون المؤرخ صورة حية عن الأحداث الماضية وتفسيراتها.

وهذا المنهج وإن كان يختص علم التاريخ إلا أنه يدخل في دراسة بعض العلوم الطبيعية كعلم التاريخ الطبيعي الذي يعتمد فيه علماء الحفريات على الآثار الحفرية لمعرفة المراحل التي مرت بها الحياة على وجه الأرض.

٤ ــ أما المنهج الجدلي فهو ليس منهجاً علمياً بمعنى أنه طريقة للبحث بقصد التوصل إلى معارف وعلوم جديدة، فهو ليس منهجاً كشفياً. حيث هو خاص بطريقة التناظر والتحاور بين المتجادلين والمتناظرين أو بين المشتركين في الندوات العلمية والحوار الفكري. ومن ثم فهو ألصق ما يكون بالخطاب والمسائل الأدبية منه بالموضوعات العلمية.

٣ ــ المنهج والعقيدة:

يتوهم البعض أنه ليس ثمة علاقة مباشرة بين العقيدة التي تدين بها أمة من الأمم وبين منطقها ومنهج تفكيرها. ويؤكد هذا الوهم استخدام مناهج البحث الحديثة في الحضارة الغربية المادية الكافرة، وكذا وجود هذه المناهج عند أمم وثنية مشركة وذات عقائد وأديان مختلفة، لكن هذا كله لا ينفي كونه وهماً نشأ نتيجة النظرة السطحية غير المتعمقة والمتدبرة.

كذلك يقرر العلمانيون وجود علاقة مباشرة بين عقيدة القوم أو دينهم وبين المنهج فيصرحون ــ وهماً وضلالا ــ بأن الدين هو علة فساد المنهج وأن المنهج العلمي الصحيح يستوجب من الباحث رفض الاعتقاد في الغيب. ويقولون بوجود تعارض بين الدين والعلم، وهذه القضية رئيسية في البحث وسنعود إليها تفصيلاً بإذن الله تعالى.

لكن الذي نكتفي بتقريره الآن بشأن العلاقة بين العقيدة والمنهج هو أن العقيدة الفاسدة تؤدي بالباحثين والمفكرين إلى اتخاذ مناهج فاسدة، وأن عقيدة التوحيد الإسلامية باعتبارها العقيدة الوحيدة الصحيحة الحقة بين عقائد الأرض هي العقيدة الوحيدة التي ترشد إلى المنهج العلمي الصحيح وتؤدي إليه، بل إلى المناهج العلمية كلها.

وتاريخ الحضارات يثبت العلاقة الوثيقة والمباشرة بين المنهج والعقيدة. ونستطيع بإمعان النظر في تاريخ البشر المكتوب التثبت من أن العقيدة تنشىء المنطق والمنهج وتوجه إليه وليس العكس.

فالفرد ينشأ في مجتمع ويرث منه تصوراته وأفكاره وتفسيراته للكون وللحياة ولنشأة الإنسان وبناء على مفهومه للكون وتفسيره للتغيرات الطبيعية من حوله ولمصير الإنسان بعد الموت حسب عقيدته ينشأ عنده بناء على ذلك كله، تصور ومفهوم محدد للكون والحياة والهدف من وجود الإنسان وبتأثير هذا المفهوم يتحدد للعقل موضوع المعرفة ومن ثم تتكون عنده قوالب وأصول التفكير وقواعده وضوابطه.

فالمنطق كمنهج للتفكير له غاية وهي معرفة الحقيقة وهذه الغاية تتغير من دين لدين ومن عقيدة لعقيدة أخرى ومن ثم تتغير بالضرورة المناهج التي يسلكها العقل للوصول إلى هذه الغاية الخاصة بكل عقيدة. أي أن اختلاف الموضوع يؤدي إلى اختلاف المنهج وحيث أن الحقيقة أو مفهوم الكون هو موضوع المعرفة بالنسبة لكل عقيدة وهذا المفهوم يتغير من عقيدة لأخرى فإن هذا يستتبع بالضرورة اختلاف المنهج وتغيره حسب العقيدة.

وهذا هو الذي يفسر لنا ظهور المنطق الصوري الارسطي في الحضارة اليونانية

وعدم ظهوره من قبل في حضارات أخرى فاقت الحضارة اليونانية علوماً وخيرات ومدنية وذلك لأن المنطق الصوري لم يكن ليظهر في حضارة إلا بعد قرون من نمط خاص للتفكير البشري موجه بقواعد خاصة ومفاهيم محددة في الكون والحياة والنفس الإنسانية العارقة.

كما تفسر لنا هذه العلاقة المباشرة بين العقيدة والمنهج وصول المسلمين لأول مرة في تاريخ الإنسان المكتوب إلى المناهج العلمية الصحيحة كاملة في غضون عشرات السنين بينما لم تصل إلى هذه المناهج حضارات أخرى عمرت عشرات القرون من قبلها كالحضارة اليونانية والرومانية والأوربية في العصور الوسطى.

إن العلاقة بين العقيدة والمنهج كالعلاقة بين العلة والمعلول، فالعقيدة الصحيحة تنشيء منطقاً سديداً ومنهجاً قويماً، أو بتعبير أدق نقول: إن العقيدة الصحيحة توجه الفكر التوجيه السديد للوصول إلى المنهج الصحيح الكامل. والعقيدة الفاسدة تنشيء منطقاً ومنهجاً فاسدين.

يتضح لنا هذا إذا أدركنا أن الموضوعات التي يسعى الإنسان إلى معرفتها هي الكون والانسان وتحديد هذه الموضوعات من اختصاص العقيدة فإذا كانت صحيحة حددت موضوعات حقيقية أمام المعرفة الإنسانية، ولا شك أن تحديد الموضوع الحقيقي ليكون هدفاً للمعرفة هو الخطوة الضرورية الأولى نحو المنهج الصحيح.

أما إذا كانت العقيدة فاسدة، فإنها تحدد للعقل موضوعات وهمية ليس لها وجود. حقيقي وعندما يحاول الإنسان أن يصطنع منهجاً للوصول إلى هذه الموضوعات الوهمية، فإنه لا بد أن يكون منطقاً فاسداً أو منهجاً عقيماً.

وقد يظن البعض أن المنطق الصحيح هو الذي يوصل الإنسان إلى العقيدة الصحيحة الحقة باعتبار أن المنطق أو المنهج هو طريق البحث، ولكن هذا خطأ بل هو عكس الحقيقة في هذا المجال. حيث يستحيل على الإنسان أن يعرف الطريق قبل أن يحدد ويعين الغاية التي يريد أن يصل إليها. فالمنهج وسيلة، ولا بد من تحديد الغاية قبل اتخاذ الوسيلة، لأن الوسيلة تتحدد وتتشكل بحسب الغاية وليس العكس.

وهذا يعني أن تحديد العقيدة سابق على تعيين المنهج حيث المنهج هو الوسيلة المعرفية التي نبحث بها في موضوعات المعرفة وهذه الموضوعات تتحدد بحسب العقيدة.

ولذلك شاء الله عز وجل أن تكون العقيدة وما تقدمه من مبادىء وحقائق عن الألوهية والكون والانسان من مهام الوحي لكي يتلقاها الإنسان كاملة تامة.

فإذا تكون لدى الإنسان المفهوم الصحيح المعبر عن حقيقة الطبيعة مثلاً وعلاقة الإنسان بالأشياء والأحياء استطاع أن يصل إلى المنهج الصحيح والمنطق السديد للبحث والتفكير في مثل هذه الأمور.

وهذا يثبت لنا بما لا يدع مجالاً للشك أنه لو لم تنزل العقيدة كاملة تامة بالوحي لاستحال على الإنسان أن يصل إلى المنهج ولاستحال أيضاً أن يصل إلى العقيدة الصحيحة. وذلك لأن فقد المنهج السديد وعدم تحديده مسبقاً يعوق المفكر عن الوصول إلى العقيدة الصحيحة والجهل بالعقيدة الصحيحة يمنع من الوصول إلى المنهج الصحيح، وهذا يعني الوقوع في الدور ومن ثم كانت الرسالة السماوية ضرورية لتعطي الإنسان العقيدة الصحيحة وتوجه عقله بعد ذلك إلى معرفة وإدراك المنهج الصحيح.

لقد تخبط مفكرو البشرية وباحثوها كثيراً في مسألة المنهج والمنطق والعلوم الطبيعية، فوصلوا إلى بعض الحقائق العلمية في مجالات الرياضيات والفلك والطب والطبيعة والكيمياء وغير ذلك، ولكن كان فيما توصلوا إليه أيضاً الكثير من الأباطيل والأوهام والأخطاء ظنوها حقائق وعاشوا معتقدين في صحتها.

وإذا تذكرنا مثلاً الوهم القائل بدوران الشمس حول الأرض واعتبار الأرض مركزاً للكون كله، هذا الاعتقاد الخاطىء الذي صدقه وآمن به ملايين الأوربيين خلال أكثر من عشرين قرناً من الزمان، لعلمنا خطورة مسألة المنهج إذ بالمنهج الصحيح يستطيع العلماء أن يفرقوا بين الصحيح وبين الفاسد وبين الوهم وبين اليقين في العلم.

إن عقائد الكفر والشرك تقوم جميعاً على تصورات وهمية باطلة في تفسير الكون

ونشأة الحياة والإنسان، وليس بعد الشرك والكفر بالله عز وجل خرافة، فإذا وقعت الأمة في الشرك والكفر فمعنى ذلك أن أبناءها قد فسد منطقهم وانحرف منهجهم.

وليس الكفر والشرك نتيجة فساد في المنهج أو انحراف في منطق التفكير، لأن قضية الإيمان والكفر تتعلق بالفطرة أي بطبيعة الإنسان الأولى التي ولد بها، فالإيمان هو بالمحافظة على الفطرة، والكفر أو الشرك هو بانحرافها وبالتحول عنها، ومن ثم لا تتعلق قضية الإيمان والكفر بالبحث والتفكير.

فإذا انحرفت الفطرة من التوحيد إلى الشرك والكفر فسد المنطق وانحرف المنهج بالتالي. وهنا يبدو لنا ارتباط المنهج بالتوحيد ارتباطاً وثيقاً حتى يصبح منطق الطير أكثر استقامة ومنهجه في البحث والاستدلال صحيحاً دقيقاً بعكس منطق المشرك.

قال الله عز وجل: ﴿ وورث سليمان داود وقال يا أيها الناس عُلمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء إن هذا لهو الفضل المبين. وحُشر لسليمان جنوده من الجن والإنس والطير فهم يوزعون.

حتى إذا أتوا على واد النمل قالت نملة: يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنّكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون.

فتبسم ضاحكاً من قولها وقال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليَّ، وعلى والديّ وأن أعمل صالحاً ترضاه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين.

وتفقّد الطير فقال ما لي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين.

لأُعذبنّه عذاباً شديداً أو لأذبحنّه أو ليأتيني بسلطان مبين.

فمكث غير بعيد فقال أحطتُ بما لم تُحط به وجئتُك من سبأ بنبأ يقين.

إني وجدت امرأة تملكهم وأُوتيتْ من كل شيء ولها عرش عظيم.

وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون.

ألاّ يسجدوا لله الذي يُخرج الخبء في السماوات والأرض ويعلم ما تُخفون وما تُعلنون.
الله لا إله إلا هو رب العرش العظيم ﴾.
(١٥-٢٦، النمل)
فالنمل له منطق ولغة وقول ينقل به المعاني والاستدلالات.

والطير له منطق أيضاً. ومنطقه لا يفسد لأن فطرته لا تفسد وطبيعته غير قابلة للتحول من التوحيد للشرك لأنه كائن غير مبتلى كالإنس والجن.

وأما الإنسان في سبأ (وفي غيرها من الأمم المشركة) فقد زين له الشيطان أهواءه وشهواته وأعماله الفاسدة ومن ثم اشركوا بالله وسجدوا للشمس وعبدوها فكان من نتيجة ذلك أن صدهم عن السبيل القويم للمعرفة والمنهج الصحيح للبحث والاستدلال وأبدلهم به بعد أن اشركوا منطقاً معوجاً ومنهجاً فاسداً. فكانت النتيجة أنهم لن يهتدوا بذلك إلى الاستنباط الصحيح الذي يوصل الإنسان إلى معرفة خالقه وخالق الكون الذي لا شريك له ولا ند له. وبالتالي فلن يهتدوا للسجود لله عز وجل الذي يفعل كل شيء بدلاً من السجود للشمس التي ينسبون لها الفاعلية في الطبيعة خطأ وضلالاً في الفهم والادراك.

ومن ثم يصبح فساد المنطق هنا نتيجة للشرك، وليس الشرك نتيجة لفساد المنطق، حيث بينت الآيات الكريمة أن سبب شركهم هو اتباعهم للهوى وتزيين الشيطان لسلوكهم التابع لهواهم ولكن لما أشركوا فسد منطقهم ومنهجهم (فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون) ومن ثم أصبح بذلك استمرارهم في الشرك وعدم اهتدائهم إلى الحق وعودتهم للتوحيد هو بسبب فساد المنطق بجانب اتباع الهوى، ولكن فساد المنطق وانحراف المنهج لم يكن ليحدث لو لم يشركوا ابتداء. ولا يقدح في هذا القول إن كثيراً من علماء الحضارة الغربية علمانيون أو كافرون ومع ذلك فهم يعرفون المنهج العلمي أو المناهج العلمية الصحيحة لأنهم لم يكتشفوه ولكنهم أخذوه من المسلمين الذين وصلوا إليه بفضل التوحيد.

٤ ــ الحضارة والمنهج:

إذا كانت الحضارة نتاج للفاعلية الإنسانية، وهذه الأخيرة لا تحقق أهدافها

إلا بالمعرفة، فإن المعرفة هي الأخرى لا تحقق أهدافها، ولا تكون علماً صحيحاً يقينياً نافعاً ومقيماً للحضارة ومنمياً لها، إلا إذا قامت على مناهجها الصحيحة. حتى يمكننا القول بأنه إذا كان العلم هو روح الحضارة فإن المناهج العلمية القويمة هي روح العلم.

وبناء على هذا، فإن اتباع المناهج الصحيحة في المعرفة والتحصيل العلمي عامل مباشر ورئيسي في قيام الحضارات ونموها وتطورها. وبذلك تكون العلاقة بين منطق أمة من الأمم ومناهج تفكيرها ومعرفتها وبين تاريخ هذه الأمة علاقة وثيقة ومباشرة حيث يصبح صحة منطقها علة مباشرة في ازدهارها وحيث يصبح فساد منهجها المعرفي علة مباشرة في جمودها وتخلفها الحضاريين.

ومعنى هذا أن جوهر قضية التحضر الإنساني تكمن في المناهج الصحيحة للمعرفة. وليست هذه مسألة سهلة إذ يعد اكتشاف المناهج الصحيحة بمثابة انتقال الإنسان من ظلام إلى نور، فالذي يمشي في الظلام يتخبط ولا يسير بالسرعة الكافية التي يقطع بها شوطاً بعيداً كالذي يسير في نور.

وهذا هو حال الإنسان عندما يعتمد في بحثه وطرق معرفته على مناهج غير صحيحة أو غير دقيقة أو غير مناسبة لموضوع البحث، حيث يكون المعول في حالة عدم معرفة المنهج الصحيح على ذكاء الأفراد الباحثين فقط. وليس من شك في أن الحضارة التي يعتمد علماؤها وباحثوها على ذكائهم فقط تتصف بالبطء في التقدم العلمي والنمو وعادة ما تكون محدودة في خطواتها التطورية.

ولعل هذا هو الذي يفسر لنا تجمد المجتمع الأوربي حضارياً خلال أكثر من عشرين قرناً، أي منذ عهد ازدهار الحضارة اليونانية حتى مطلع العصر الأوربي الحديث، في الوقت الذي تقدم علمياً وتكنولوجياً بدرجة فائقة خلال ثلاثة قرون ونيف من الزمان مع أن الناس هم الناس ودرجات ذكاء المحدثين والمعاصرين من الأوربيين ضئيلة بدرجات ذكاء أسلافهم، أما الاختلاف أو التغير الذي طرأ عليهم مسبباً نشوء هذا التقدم العلمي، فهو ــ وإن كان يتمثل في عدة أمور ــ إلا أننا يمكننا القول باطمئنان أن اعتمادهم لمنهج خاطىء في البحث كان أحد العوامل الرئيسية للجمود الحضاري والتخلف العلمي، وإن وصولهم إلى المنهج

الصحيح البحث كان أحد العوامل الرئيسية لنشوء العصر الحديث والتقدم العلمي.

ويتضح لنا أثر المنهج الصحيح في الازدهار الحضاري أكثر من ذي قبل إذا علمنا أن المصريين والصينيين والهنود والأشوريين والبابليين القدماء لم يتوصلوا إلى وضع التصور الصحيح الكامل للعلوم المختلفة، كما لم يرتق فكرهم إلى إدراك مناهج العلوم ولم يحاولوا وضع قواعدها وتدوينها حيث كان جل ما وصلوا إليه من معارف وعلوم أشبه ما يكون بالخبرات المكتسبة بالممارسة المعملية التي تقود إليها حاجة الإنسان.

من ذلك مثلاً تقدم المصريين في المساحة لحاجتهم إلى معرفة حدود الأراضي الزراعية بعد فيضان النهر وما أكل وما طرح مجراه منها خلال الزمان. كذلك عرفوا من الممارسة العملية أن مربع وتر المثلث قائم الزاوية يساوي مجموع المربعين القامين على الضلعين الآخرين ولكن بطريقة عملية دون وضعها كنظرية مدونة لها برهانها كما فعل فيثاغورس في الحضارة اليونانية.

ويعتبر تقدم المصريين القدماء في بعض مسائل الكيمياء وفن التحنيط والهندسة المعمارية أكثر إلتصاقاً بأمور الخبرة العملية منها بالعلوم النظرية. فعلامة الحضارة المصرية القديمة وكذا سائر الحضارات القديمة الأخرى عدا الحضارة اليونانية هي التقدم في المعارف والخبرات التطبيقية والعملية دون التوصل إلى صياغة هذه المعارف في صورة علوم نظرية ذات نسق برهاني متكامل، فلم يتركوا لمن بعدهم قوانين أو نظريات، ولم ينظموا معلوماتهم تنظيماً منهجياً سليماً. وبالتالي لم تتح لهم الفرصة في التفكير أو البحث في المنهج العلمي الصحيح لأن هذا إنما يأتي كثمرة تالية للتقدم العلمي وكنتيجة لممارسة النسق الاستدلالي في العلوم النظرية[١].

وإذا كان غياب المنهج تماماً عاملاً من عوامل التعثر والبطء في التقدم

---

(١) هناك رأي آخر يقول أن المنهج كان معروفاً ومدوناً في بعض هذه الحضارات. راجع جورج سارتون في كتابه تاريخ العلم.

العلمي، فإن خطر وجود منهج غير صحيح لا يقل عن تأثير غياب المنهج في مستقبل الحضارة وفي سرعة تقدمها. بل ربما كان تأثير المنهج الخاطىء أعظم ضرراً من غياب المنهج حيث قد يؤدي المنهج الخاطىء إلى الانهيار والتجمد الحضاريين.

وبيان ذلك أن المنهج، باعتباره الطريق الذي يلتزم به العلماء والمفكرون والباحثون، إذا اعتقدت أمة في صحة منهج والتزمت به، وكان هذا الطريق مضللاً ولا يوصل إلى الحقيقة المنشودة والعلم المطلوب فإن هذه الأمة تكون قد وقعت في وهم كبير ومن ثم ينحرف مسارها التاريخي عن الهدف الذي تنشده وهو التقدم العلمي وذلك بسبب فساد المنهج. ويكون حال الأمة التي لا تلتزم بمنهج للبحث ولا يعرف علماؤها منطقاً محدداً للتفكير أفضل منها، لأن الأمر بالنسبة لهذه الأمة الأخيرة سيكون موكولاً لذكاء علمائها وباحثيها واجتهادهم العفوي التلقائي يصيبون مرة ويخطئون أخرى. وفي هذا تقدم علمي وإن كان حثيثاً بطيئاً، بينما يتجمد أصحاب المنهج الفاسد تماماً.

وفي مثل هؤلاء يمكن أن ينطبق عليهم قول الله عز وجل: ﴿ قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً ٭ الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً ﴾.. (١٠٤ ــ الكهف) فهؤلاء الذين تتحدث عنهم الآية الكريمة هم قوم أشركوا بالله وكفروا ظناً منهم أن هذا سيوصلهم إلى حيازة الدنيا فاقاموا مناهج حياتهم وعلومهم ومعاملاتهم على الشرك فتكون النتيجة أن هذه المناهج الخاطئة لا توصلهم إلى ما ابتغوه في الدنيا علاوة على خسارتهم للآخرة ومن ثم ينطبق عليهم الحكم بأنهم الاخسرون أعمالاً، وتعليل ذلك أنهم يتبعون منهجاً ضالاً للوصول إلى أهدافهم وهم يحسبون أنهم على المنهج الحسن القويم.

ولذلك يشهد تاريخ الحضارات القديمة أن معارف وعلوم وخبرات هذه الحضارات لم تكن قليلة بالرغم من خلوها من منهج محدد للبحث والتفكير، كما تدل على ذلك الآثار المصرية والبابلية والأشورية وغيرها.

أما بالنسبة للحضارة اليونانية ثم الرومانية فالأمر يختلف تماماً ذلك لأن هذه الحضارة قد توصلت إلى منطق للتفكير، لكن لأنه لم يكن المنهج الكامل والصحيح للبحث في جميع مجالات العلوم فإن ظهوره في الحضارة اليونانية كان

نهاية لها وعلة لجمودها وذلك بالرغم من أن هذا المنطق كان عنوان ازدهارها وقمة نضوجها. ولكنه كان في نفس الوقت سبب التوقف والجمود الحضاريين بالنسبة للحضارة الرومانية والأوربية حتى مطلع العصر الحديث.

وهذا ما سنعرفه بشيء من التفصيل بعد ذلك بإذن الله تعالى.

■

الفصل الثاني

المنطق اليوناني وأصوله الفلسفية

٥ ــ المعرفة والمنهج في الحضارة اليونانية:

وضحت لنا ــ مما سبق ــ العلاقة بين العقيدة والمنهج وبين الحضارة والمنهج، أما بالنسبة للعلاقة بين الحضارة والعقيدة فمن المسلم به والمعلوم أن العقيدة أو الدين أو الإيديولوجية هي أساس الحضارة وأصلها الأول.

وفيما يلي سنتحدث عن المعرفة والعقيدة والمنهج في الحضارة اليونانية الرومانية وامتدادها خلال الزمان في المجتمعات الأوربية خلال القرون الوسطى.

وأسباب اختيار هذه الحضارة من بين سائر الحضارات القديمة هي:

١ ــ أنها الحضارة الوحيدة ــ قبل الإسلام ــ التي أنتجت فلسفة تحتوي على منطق ومنهج للتفكير والبحث، من النوع الإدراكي وليس من النوع التلقائي، وهو المعروف بالمنطق الصوري أو المنطق اليوناني أو المنطق الارسطاليسي.

٢ ــ أنها أيضاً حضارة شأن ممتد في تاريخ البشرية حتى وقتنا الحاضر، حيث تعتبر الأساس الفكري والعقيدي الذي تقوم عليه الحضارة الغربية المعاصرة.

٣ ــ تُظهر لنا العلاقة بين فساد منطقها وسلبياته وبين عقيدة أهلها الوثنية بوضوح وجلاء من ناحية، كما تظهر لنا أيضاً وبرؤية مباشرة العلاقة بين هذا المنطق وبين الجمود والعقم الحضاريين.

٤ ــ والسبب الأخير هو أن الفلسفة اليونانية، والمنطق اليوناني الصوري بالذات،

قد شكل فيما مضى أكبر غزو فكري هدد الحضارة الإسلامية منذ ترجمة هذا التراث إلى العربية، في أواخر عهد الأمويين وخلال عهد العباسيين، ولكن الله عز وجل سلم من هذا الغزو، وانتهى بالفشل حتى القرن الخامس الهجري، حيث رفضه علماء ومفكروا الإسلام.

ولكن الواقع التاريخي يثبت نجاح هذا الغزو إلى حد كبير بعد القرن الخامس حيث اعتنق كثير من مفكري الإسلام هذا المنطق[1] مما أدى إلى جمود الحضارة الإسلامية بعد القرن السابع الهجري ليس بسبب هذا العامل فقط ولكن باشتراك عوامل أخرى معه ليس هنا مجال بحثها.

الفلسفة والمنطق اليونانيان:

أ ـ عقيدة اليونانيين قبل الفلسفة:

خلال القرن السابع قبل الميلاد، دانت الشعوب اليونانية بعقائد أسطورية تصورت فيها الآلهة كطائفة من الأحياء على شاكلة البشر يسكنون ما بين السماء والأرض، تجري في عروقهم دماء الخلود، وهم ذكور وإناث لكل منهم تخصصه وسيطرته على ناحية من نواحي الحياة في الأرض، أحدهم إله الحرب والآخر إله الخصوبة والنماء وغيرهما إله الحب وهكذا. وحياتهم شبيهة بحياة البشر من حيث الحب والكراهية والسلم والحرب والكيد والمنافسة والخيانة الزوجية يُشبهون المجتمعات البشرية من الناحية السياسية حيث كبيرهم زيوس هو الذي يحكمهم ويسوسهم.

ب ـ طاليس وظهور التفكير الفلسفي:

هذا الاعتقاد الوثني الفاسد يتنافى تماماً مع الفطرة الإنسانية الهادية إلى الاعتقاد باله واحد لا شريك ولا ند ولا مثيل له، كما أنه، أي هذا الاعتقاد، يتنافى أيضاً مع بداهة العقل والتفكير السديد مع كونه متعارضاً ومتصادماً مع قوانين وسنن الواقع وطبائع الأشياء، مما كان له رد فعل متمثل في ظهور ما يسمى

---

(١) راجع ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام ـ للدكتور علي سامي النشار.

بالفلسفة على يد طاليس أول الفلاسفة الذي رفض هذه التفسيرات الخرافية للحياة والأشياء والأحداث بعلل وهمية خرافية ليس لوجودها دليل هي الآلهة المتعددة.

وتبع طاليس عدة فلاسفة حاولوا تفسير التغيرات الحادثة في الأشياء تفسيراً مادياً بحتاً حيث بحثوا عن المصدر الأول للأشياء والأحياء فقال طاليس إنه الماء وقال غيره إنه الهواء وقال ثالث بالنار وقال الرابع بالتراب.

وهكذا ظهرت الفلسفة أول ما ظهرت مقترنة بالالحاد والمادية البحتة لأنها قامت بدافع الكفر بالآلهة اليونانية الاسطورية.

جـ ـ الانتقال من التفسير بالمادة إلى التفسير بالمبادىء:

ثم انتقل الفكر الفلسفي من البحث العقيم عن مادة الكون الأولى وكيفية تحولها إلى غيرها من العناصر إلى البحث عن علة الكون الأولى أو علل الكون الأولية، والمبدأ أو المبادىء الحاكمة للأشياء والأحياء في حدوثها وفنائها وتغيرها، والتعبير اليوناني لهذه المعاني هو الكون والفساد والتغير حيث لم يكن الفكر اليوناني يعرف فكرة الخلق والأحداث والفناء.

فقال أحد فلاسفة هذه المرحلة بالثبات، وقال الآخر بمبدأ التغير وذهب المذهب الذري الذي يقول بأن الأشياء والأحياء تتكون من ذرات متناهية في الصغر، تتلاقى فيتكون الشيء، وتفترق فيفسد الشيء، وجعل مبدأي المحبة والكراهية علتي الالتقاء والافتراق.

ثم ظهر الفيثاغوريون الذين حاولوا تفسير الكون تفسيراً رياضياً فقالوا بأن العالم عدد ونغم، إشارة إلى وجود الدقة والنظام والانسجام بين أجزائه.

وهكذا انتقل العقل اليوناني في خلال عشرات السنين من التفسير المادي البحت إلى التفسير بالمبادىء، وقرب من التوصل إلى فكرة النظام العام للكون والوحدة الكامنة وراء هذا النظام.

وساعدت هندسة اقليدس والتفكير الرياضي عند الفيثاغوريين على معرفة النظام الاستدلالي الذي تستنبط فيه النتائج من المقدمات بناء على توفر شروط

معينة. أي أن العقل اليوناني بدأ يمارس المنهج الاستدلالي الخاص بالعلوم الرياضية.

د ـ السوفسطائيون والمعرفة:

أدى الصراع بين فكرتي التغير والثبات في الطبيعة إلى إثارة السوفسطائيين[١] لقضية إمكانية المعرفة عند الإنسان ومدى يقينية النتائج التي يتوصل إليها الباحثون، كذلك أدى إلى الشك في قيام معرفة يقينيه عند الانسان اختلاف الفلاسفة اختلافاً جذرياً في تفسيرهم للكون وعدم اتفاقهم على شيء، وخرج السوفسطائيون بإستحالة قيام معرفة إنسانية أو تحصيل علم حقيقي يقيني بأي شيء واحتجوا بحجتين رئيسيتين:

الأولى: خاصة بالشيء المطلوب معرفته، قالوا إن الأشياء والأحياء في تغير مستمر وبذلك يستحيل إدراك حقيقة الشيء المتغير.

الثانية: أن الاحساس هو مصدر ومعبر المعرفة الآتية من الشيء الخارجي إلى الإنسان، وحيث إن الاحساس خادع وكاذب بدليل أنه ينقل الكبير صغيراً والخطين المتوازيين ملتقيين على البعد، والمجداف مكسور في الماء صحيحاً خارجه وهكذا... فإن كل ذلك يدل على قصور وعجز أجهزة الاحساس البشري عن إدراك حقائق الأشياء على ما هي عليه.

ولم يكتف السوفسطائيون في التشكيك في امكانية المعرفة ويقينية العلم بل تعدوا ذلك إلى انكار القيم الخلقية وابطال الحق المطلق والعدل والخير. حيث جعلوها أموراً نسبية أيضاً.

هـ ـ سقراط والسوفسطائيون والمعرفة:

تصدى سقراط للسوفسطائيين محاولاً انقاذ العلم والقيم الخلقية من الهدم

---

(١) هم جماعة سموا أنفسهم بهذا الاسم ومعناه الحكماء ولكنه أصبح بعد ذلك دليلاً على المغالطين والمجادلين بالباطل لأنهم مارسوا الجدال بقصد المغالطة.

والضياع، فقال بعدة مفاهيم أهمها أن العلم يقوم بالكليات وليس بالجزئيات، فتوصل إلى أن تعريف الشيء بادراك ماهية الشيء الكلية أي النوع والخاصة، فموضوع العلم هو الماهية الكلية للشيء وليس حالة الشيء الجزئية المتشخصة في المادة، ولما كانت الماهية ثابتة والتغير يصيب الحالة الجزئية المتشخصة للشيء، فإن إدراك ماهية الشيء وحقيقته الثابتة أمر ممكن، وبذلك يكون سقراط قد تخلص تماماً من حجة السوفسطائيين الأولى.

أما بالنسبة للحجة الثانية الخاصة بالحواس، فقد قرر سقراط أن الحواس البشرية ليست هي جهاز المعرفة الحقيقي عند الإنسان، بل هو العقل الذي يحتوي على المعقولات أو الماهيات الكلية، التي هي الموضوع الحقيقي للعلم.

وهذه المعقولات موجودات ذهنية حيث العقل بمثابة نسخة مطابقة للموجودات التي في خارج الذهن، بل هو يتذكر هذه الماهيات حيث المعرفة عند سقراط تذكر والجهل نسيان (فالعلم بالحقائق أو الماهيات لا يحصل بالتلقين أو يكتسب بالتعليم وإنما يمكن فقط أن يستدرج العقل وأن ينبه إلى العلم بواسطة المحاورة والمجادلة لتوليد الحقائق منه. وأن تعرف نفسك بنفسك هو أن تولد تلك الحقائق من أعماق نفسك)(١).

وبذلك انتبه سقراط إلى أن معرفة الوجود أمر مشترك بين النفس الإنسانية العارفة وبين العالم الخارجي الذي هو موضوع المعرفة، إلا أن العقل الإنساني عنده في غنى عن الموجودات الخارجية لمعرفتها، إذ يكفي أن يتأمل ذاته ولا بد من معرفة هذه الذات، حتى يتيقن من صدق العلوم التي يصل إليها باستخلاصها من عقله.

ولا شك أن التعريف السقراطي للشيء المتمثل في الماهية الكلية هو مساهمة في أول موضوعات المنطق الصوري فيما بعد.

ويعني هذا أن عصر سقراط والسوفسطائيين وهو العصر الذي انتقل فيه التفكير الفلسفي من البحث في موضوعات المعرفة فقط إلى البحث في الذات العارفة

---

(١) د. محمد ثابت الفندي ــ مع الفيلسوف ــ ص ١٥٠.

أيضاً. فانتقلت الفلسفة بسقراط من الموضوع إلى الذات، وتلك هي حركة المزلاج الذي انفتح بها الباب أمام العقل اليوناني للبحث في مناهج البحث.

وذلك لأن المنطق ومناهج البحث العلمي عمل فكري إدراكي تأملي كما أسلفنا، وتعتبر دعوة سقراط (اعرف نفسك بنفسك) هي دعوة للبدء في عملية التأمل والإدراك في عمل الفكر وخطوات العقل في البحث.

ولكن رفض الحواس كمصدر صحيح أصيل للمعرفة والاعتماد على العقل فقط كان له أثر خطير في عروق اليونانيين ثم الأوربيين من بعد عن المنهج الاستقرائي التجريبي.

و ـ أفلاطون ونظرية واحدة في الوجود والمعرفة وإضافة جديدة لمنهج المعرفة:

اكد افلاطون المذهب العقلي او التصوري وأصله وبرره بنظرية المثل التي تقول فيها ان النفس كانت في عالم المثل تعرف كل الحقائق برؤية مباشرة، ثم نزل الانسان الى العالم الطبيعي الحسي المتغير، فنسى ما كان يعرفه من المعقولات أو من المثل، فالعلم إذن ذكر والتعلم او المحاورة هي عملية التذكر، والحقائق التي يدركها الانسان ــ بل أن الحقيقة الكلية التي يمكن للانسان أن يدركها ــ ما هي الا نسخة مطابقة لعالم المثل أي لحقائق الأشياء، اذ ليس عالم المثل إلا ماهيات ومعقولات الأشياء والأحياء الموجودة في العالم الحسي، أي أن عالم المثل هو العالم الحقيقي الدائم الأزلي الأبدي الكامل الخالي من النقص والتغير والفساد.

وعالم المثل عالم حقيقي موجود فوق فلك القمر وليس مجرد معاني ذهنية، وهو يتمثل في النماذج الثابتة الدائمة لكل شيء ولكل حي في العالم المحسوس (تحت فلك القمر). ويتدرج عالم المثل من الانواع الدنيا الى الانواع الأكبر كلية، وهكذا حتى الأجناس ثم أجناس الأجناس ثم الأجناس العليا، وأخيراً مثال المثل على رأس هذه المثل جميعاً أي على قمة الشكل الهرمي للمثل.

وبذلك أصبح المعنى الذهني هو الموجود الحقيقي عند أفلاطون ضمن عالم مستقل هو عالم المثل.

وبذلك يكون الانسان عند أفلاطون ــ باعتبار كان في رحاب الالهة وعالم المثل، وباعتبار أن نفسه إلهية ــ قادراً قدرة مطلقة على ادراك حقائق الاشياء ومعرفتها بالتذكر.

كما أن اليقين في المعرفة يكمن في الوجود الميتافيزيقي حتى بالنسبة للعالم الحسي، لأن العالم الحسي صورة مادية مطابقة للحقائق الثابتة الخالدة في عالم المثل.

وبهذا أعطى أفلاطون المعقولات التي هي مجرد معاني ذهنية في عقل الانسان وجوداً حقيقياً. بل اعتبرها الوجود الثابت الدائم الأزلي الأبدي فهي الحقيقة، أما ما يطابقها من العالم الحسي فهو لا يمثل في الحقيقة إلا ظلها[1].

ومن ثم لا يقين في المعرفة إلا إذا كانت مستمدة من عالم المثل.

وقد كان لهذه النظرية الباطلة أثر خطير وكبير على وضع المنطق وصبغته واتجاهه عند أرسطو (تلميذ أفلاطون) وتحريفه عن الوجهة الصحيحة للمناهج العلمية.

ز ــ أرسطو: الفلسفة والمنطق.

بالرغم من رفض أرسطو نظرية المثل صراحة إلا أنه قبلها ضمنا ــ ربما من حيث لا يدري ــ على الأقل في قضية المنهج والمنطق.

لقد كان افلاطون يقول بأن حقيقة الشيء المتمثلة في مثاله كائنة في عالم علوي هو عالم المثل، وجعل بين الموجود المحسوس وبين مثاله في عالم المثل مشاركة ما بطريقة غامضة، لم يستطع هو أن يحل مشكلتها ويبين كيفيتها.

أما أرسطو فرفض ذلك، وأنكر وجود مثل هذا العالم خارج العالم الطبيعي وقرر أن ما يسميه افلاطون مثال الشيء، ليس سوى صورة الشيء كائنة في طبيعة

---

(١) يمثل أفلاطون الإنسان في العالم الحسي الذي نعيش فيه بساكن الكهف الذي يرى ظلالاً لأناس وحيوانات تتحرك على جدار الكهف، فلو قدر لإنسان ما أن يولد ويعيش داخل الكهف دون أن يخرج منه، فإنه سيحسب الظلال حقائقاً، ولكن لو خرج وارتقى خارج الكهف لرأى أصل هذه الظلال الدائمة الثابتة.

كذلك يجب على الإنسان حسب فلسفة أفلاطون ــ لكي يعرف حقائق الأشياء والأحياء في الأرض أن يرتقي من المعرفة الحسية (الظلال) إلى المعرفة العقلية (الحقائق) بمعرفة المثل.

الشيء الجزئي المتشخصة والمتلبسة في مادته، وهذه الصورة هي علة تكون الشيء وفساده، وعلة تغيره، لأنها علته الفاعلية وعلته الغائية، فجعل أرسطو بذلك الشيء علة ومعلولا في نفس الوقت وهذا باطل عقلا.

ولكن عندما حاول أرسطو تفسير وصول العقل لماهية الشيء أو صورته، قال بأن العقل يجرد هذه الصورة الكلية من الجزئيات المحسوسة، وهذا يعني أن عقل الانسان عند أرسطو قادر على معرفة حقائق الأشياء أو صورها كلها وبدون حدود.

كما أن ما يصل إليه الانسان من معاني كلية وماهيات للأشياء في العالم المحسوس، ما هي إلا حقائق آتية بفضل كائن غيبي أو ميتافيزيقي هو العقل الفعال، فهي نازلة من فوق وإن كانت حقائق عن أشياء في العالم الحسي.

وبذلك لم يستطع أرسطو أن ينزل بموضوع معرفة العالم الحسي الى الأشياء الحسية ذاتها. وظل الحسي عنده مصدراً مشكوكاً فيه للمعرفة كما كان الحال عند أستاذيه سقراط وأفلاطون، ومعنى هذا أنه لا بد من مصدر غير محسوس لكي نعرف المحسوس.

ولا شك أن الصلة وثيقة بين وثنية أفلاطون وإلحاد أرسطو من ناحية وبين نظريتهما في المعرفة وأسس منطقهما من ناحية أخرى.

فعندما قرر أفلاطون أن عالم المثل عالم من الالهة وكل ما فيه إلهي وأن الإله ليس سوى قمة هذا العالم ومن جنسه، وأن الانسان كان من كائنات هذا العالم الإلهي، فإنه يعطي بهذا للانسان القدرة المطلقة على معرفة حقائق الأشياء بالتأمل العقلي مستغنياً عن الشيء المحسوس المراد معرفته.

كذلك عندما قال أرسطو بأن العلة الأولى الذي هو الإله عنده بلا فاعلية وبلا علم بالعالم وبالأشياء فإنه، بذلك قد جعل الانسان هو القوة العليا في الأرض.

وعندما قرر أن الإله عقل محض وأن الانسان حيوان عاقل، فإنه بذلك قد جعل الانسان قادراً قدرة تامة على إدراك حقائق الأشياء، لأنه إنسان بعنصر إلهي فيه وهو العقل.

وبناء على هذا الاعتقاد الفاسد في الالوهية وفي الانسانية جاء المنطق اليوناني بعامة والأرسطي بخاصة ليوجه العقل نحو معرفة حقيقة الشيء وهذا أخطر وأشنع خطأ منهجي في منطق اليونان.

وذلك لان تحديد الهدف في البحث هو الخطوة الأولى الحاسمة نحو المعرفة حيث يترتب عليها تحديد معالم الطريق، فإذا كان الهدف المحدد ممكناً وواقعياً وفي حدود طاقة جهاز المعرفة البشرى أمكن قيام المعرفة وتحصيل العلم، أما إذا كان الهدف المحدد من البحث فوق إستطاعة جهاز المعرفة الانساني، فإن هذا الهدف يصبح كالسراب يكد الباحث في الوصول إليه دون بلوغه.

فالهدف الذي حدده سقراط وأفلاطون وأرسطو للمعرفة الإنسانية نتيجة لعقيدتهم الوثنية ـ كان سراباً بقيعة يسير نحوه الظمآن حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ونعني به البحث عن حقيقة الشيء أو ماهيته.

وقبل ان أعرض لمنطق أرسطو وخصائصه بإيجاز أود أن أشير إلى أن وضع هذا المنطق ومباحثه كان نتيجة لجهد العقل الانساني لقرابة قرنين من الزمان، أي منذ بدء التفكير الفلسفي اليوناني إلى عصر أرسطو.

صحيح أن أرسطو قد وضع هذا المنطق شبه كامل، مستخدماً فكرة الكلي والجزئي السقراطية وفكرة التقسيم الأفلاطونية.

لكن ما كان لأرسطو ولا لغيره، أن يضع هذا المنطق، لو لم ينشأ في هذا العصر، ولو لم يستوعب مناهج التفكير السابقة عليه ونتائجها ويستخدمها ويبني عليها.

فهذا المنطق إذن ثمرة لما قبله من الفكر الفلسفي، وليس من طبائع الأشياء أن تخرج الثمرة من غير شجرتها أو أن تنضج قبل أوانها [١].

٦ ـ المنطق اليوناني:

ويسمى المنطق الصوري، ويسمى بالمنطق الأرسطي، أما كونه يونانياً فلأنه نشأ في الحضارة اليونانية وباللغة اليونانية ولغة كل أمة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بأساليب تفكيرها، كما ترتبط أساليب التفكير بعقيدتها وأهدافها في الحياة.

---

(١) هذه حقيقة هامة وستظهر لنا أهميتها عند الكلام عن ظهور المنهج التجريبي في أوروبا في العصر الحديث، حيث وجد هذا المنهج في أوروبا بدون مقدماته ومن غير بيئته، وما ذلك إلا لأنه انتقل إليهم من الحضارة الإسلامية كما سنرى بعد بإذن الله تعالى.

وبالرغم من زعم المناطقة الخاطىء بأن المنطق لغة الإنسانية والنحو خاص بشعب معين وبلغة محددة، إلا أن هذا لا ينفي صلة المنطق اليوناني بالحضارة اليونانية لغة وعقيدة وفكراً وكأهداف خاصة بأمة اليونان.

أما كونه صورياً فلأنه يعنى بصور التفكير البشري وليس بمادة التفكير وموضوعات التفكير. فإذا قلنا في المنطق أن التعريف مثل: الإنسان حيوان ناطق ضاحك يمشي على قدمين فإننا نكون هنا بازاء موضوعين أمام الفكر وليس موضوعاً واحداً.

الأول: هو صورة الفكر أو شكل الفكر.

الثاني: هو مادة الفكر ومضمونه وموضوعه.

أما الأول فهو كون هذا التعريف منطقياً أو غير منطقي، حيث يقرر المناطقة أنه تعريف صحيح جامع مانع من الناحية المنطقية لانه يشتمل على شروط التعريف كاملة.

أما الثاني فهو كون هذا التعريف مطابقاً للواقع أو مخالفاً له ـــ فإذا كانت الإنسانية حقيقة هي حيوانية وعقلانية كان تعريفاً صادقاً وإذا كانت غير ذلك كان تعريفاً كاذباً. لكن هذا الأمر الثاني ليس من إختصاص المنطق بل هو من إختصاص علوم أخرى.

ومن ثم فالمنطق أو منهج التفكير اليوناني لا يعنى بمضمون الفكر وموضوعه وإنما يعنى بشكل الفكر وصورته. لذلك سمي صورياً.

ويسمى صورياً كذلك لأن الأساس الذي تقوم عليه ابحاثه وأقسامه هو التصورات الذهنية فهو يتعامل مع التصورات الذهنية أو المعاني الكلية ولا يتعامل مع الأشياء الجزئية الواقعية.

أما كونه أرسطياً، فلأنه كمل وتم على يد أرسطو بل نستطيع القول إن صياغته النهائية كانت على يده، ولا يعني هذا أن أرسطو بدأ المنطق ووضعه كاملاً من فراغ فلا شك أن للسوفسطائيين ولسقرط ولأفلاطون، بل ولسائر فلاسفة اليونان من قبل السوفسطائيين أدواراً هامة في توجيه العقل اليوناني نحو وضع

المنطق الأرسطي، ولكن الثمرة ظهرت ونضجت وقطفت على يديه، فلم يكن للسابقين عليه فضل في الصياغة والترتيب والتبويب، وإن كان لهم فضل البدء والممارسة الفكرية لهذا المنطق، ثم وضع بعض أبوابه. وقد سبق أن ذكرنا ممارسة الرياضيين: اقليدوس وفيثاغورس للإستدلال الرياضي وتوصل سقراط الى التعريف وفكرة الماهية، ووضع أفلاطون ما يعرف بالقسمة الأفلاطونية.

كما لم يكن للاحقين لأرسطو من إضافة سوى إضافة قليلة إذا قيست بالبناء الشامخ الذي يكاد يكون كاملاً هذا الذي أقامه أرسطو بإسم المنطق أو الأورجانون أي آلة الفكر. لذلك كله سمي أيضاً بالمنطق الأرسطي.

٧ ــ أقسام المنطق الصوري ومباحثه:

ينقسم الى مبحثين رئيسين: التصور والتصديق.

أما التصور فيبحث في علاقة اللفظ بالمعنى فموضوعاته مشتركة ومشابهة لموضوعات النحو في اللغة العربية، ويتضمن هذا المبحث الموضوعات الآتية:

دلالات اللفظ على المعنى، تقسيم اللفظ الى مفرد ومركب، وتقسيم اللفظ إلى كلي وجزئي وإلى المفهوم، والماصدق وإلى الماهية والوجود، وإلى الموضوع المحمول، ثم الكليات الخمس، وأخيراً وهو غاية هذا المبحث ونعني به الحد أو التعريف.

ونكتفي هنا بعرض موجز للموضوعات: الكلي والجزئي، الماهية والوجود، والكليات الخمس حيث هي مقومات الحد أو التعريف المنطقي.

أولاً: مبحث التصورات:

آ ــ الكلي والجزئي:

اللفظ الكلي هو ما يسمح معناه بوقوع الشركة فيه مثل: انسان، سيارة، كرسي وقلم، فمثل هذه الألفاظ كلية لأن تصور معناها يسمح بإندراج كثير من الجزئيات تحتها فإنسان يشترك في تصور معناه علي وأحمد وزيد.

أما اللفظ الجزئي فهو ما يمنع تصور معناه وقوع الشركة فيه مثل: زيد وسيارة

عمرو وقلم أحمد الضائع وهذا الكرسي، فهي ألفاظ تدل على موجودات جزئية بعينها متحققة ومتشخصة في الواقع مما يمنع إشتراك غيرها معها في حقيقة وجودها المتشخص في المادة وفي تصور معناها أيضاً.

ب ــ الماهية والوجود:

حول الكلي والجزئي قامت مشكلة فلسفية ومنطقية في آن واحد، وتتمثل في السؤال الآتي:

هل الوجود الحقيقي للشيء يتمثل في ماهيته الكلية أم حقيقته الجزئية المتشخصة في المادة؟

لقد أجاب الفكر اليوناني على هذا السؤال بأن الحقيقة في الماهية الكلية وليست في الجزئي المحسوس، وذلك لأن الماهية تتضمن المقومات الذاتية التي إذا سلبت من كلها أو بعضها تحول إلى شيء آخر.

وهذه المقومات الذاتية موجودة في كل الموجودات الجزئية، التي يطلق عليها اسم هذا الشيء، وتعتبر الفلسفة اليونانية بعد سقراط وبخاصة أفلاطون وأرسطو ــ الوجود الحقيقي للشيء في ماهيته الكلية، وليس في وجوده الجزئي المحسوس المتشخص في المادة. وذلك لاتصاف الأولى بالثبات والديمومة والثانية بالزوال والتغير، ومعنى هذا أن حقيقة الانسان الثابتة تتمثل في الحيوانية والعقلانية وليس في زيد وعمرو وسقراط.

أي أن اليونانيين اعتبروا الوجود الحقيقي هو المفهوم وليس ما يصدق عليه هذا المفهوم [١].

جـ ــ الكليات الخمس:

ينقسم اللفظ الكلي من حيث درجة تكوينه لماهية الشيء الى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام.

---

(١) لقد وقف المسلمون المعبرون عن القرآن والسنة من هذه المسألة موقفاً معارضاً تماماً كما سنرى ذلك بعد، فصححوا مسار الفكر الإنساني حيث اعتبروا الوجود الحقيقي متمثلاً في الموجود الجزئي وليس الماهية الكلية وأخذ مفكرو ومناطقة أوروبا المحدثون هذا الموقف عن المسلمين.

أولاً وثانياً الجنس، والنوع.

الجنس اسم كلي عام يندرج تحته اسماء كلية متفقة فيما بينها ومختلفة فيما بينها وهي الأنواع.

وهي متفقة فيما بينها في الذاتي المقوم للماهية. ومختلفة في الخاصة والعرض ومعنى ذلك أن الجنس مفهوم كلي يندرج تحته الأنواع.

كقولنا حيوان جنس يتدرج تحته أنواع مختلفة من الحيوانات مثل: ذئب، أسد، ثعلب وجمل وهكذا.

هذه الأنواع متفقة في الذاتي المقوم للماهية، وهو كون كل منها كائن حي عضوي، والإختلاف بينها في خاصة كل منها التي تتميز بها عن غيره من الأنواع الأخرى، مثل كونه أليف أو مفترس أو ضخم وهكذا. فالإشتراك بينها في الجنس والإختلاف في خصائص النوع الخاصة بكل نوع على حدة.

أما النوع فهو لفظ كلي أيضاً يأتي متدرجاً تحت جنس من الأجناس من ناحية ويندرج تحته الأفراد من ناحية أخرى.

فالنوع هو ما يندرج تحته جزئيات أي لفظ جزئي مثل قولنا: ثعلب: اسم نوع متدرج تحته: الثعلب الذي إصطاده زيد، وهذا الثعلب.

فالنوع كلي ولكنه أقل عمومية وكلية من الجنس.

ويمكن أن يكون اللفظ الكلي جنس في موضوع معين ونوع في موضوع آخر. فيكون جنس لما تحته من الأنواع ونوع الجنس الذي فوقه فقولنا:

الذئب حيوان والحيوان كائن حي.

نجد أن الحيوان جنس في القضية الأولى ونوع في القضية الثانية.

وتتدرج الأجناس تصاعديا إلى أعلى، فثمة أجناس عالية أو أجناس الأجناس حتى تصل إلى جنس الأجناس الذي ليس فوقه جنس وهو في الفكر اليوناني الوثني الوجود أو الموجود.

بينما هو في الفكر الإسلامي وحسب عقيدة الإسلام المخلوق.

فبالنسبة لعقائد اليونان الوثنية وفلسفاتهم الإلحادية فإنهم يجعلون الإله موجوداً من الموجودات وخاضعاً لمقولة الوجود العامة ففكرة الوجود هي المحيطة بكل شيء حتى بالإله.

أما بالنسبة لعقيدة الإسلام فالله عز وجل ﴿ليس كمثله شيء﴾ فهو ليس من جنس غيره وغيره ليس مثله. ومن ثم تندرج المعاني الكلية الذهنية في الإسلام الى أعلى جنس وهو المخلوق وماهيات الأشياء حيث كل شيء من خلق الله عز وجل والله عز وجل هو الخالق.

وهذا يبين لنا الصلة الوثيقة بين المنطق والعقيدة.

وكما تتدرج الأجناس إلى أعلى حتى تصل إلى جنس الأجناس، تتدرج الأنواع إلى أدنى حتى تصل إلى النوع الأدنى الذي ليس تحته إلا الأفراد وبين جنس الأجناس والنوع الأدنى كليات متوسطة هي أجناس لما دونها أنواع لما فوقها.

ولكن أجناس الأجناس لا ترتفع إلى ما لا نهاية، بل تنتهي إلى جنس الأجناس، وهذا المبحث من شأن واختصاص الفلسفة الأولى، أو ما بعد الطبيعة وهو من شأن العقيدة في الإسلام.

كما أن الأنواع لا تنزل أيضاً إلى ما لا نهاية بل ينتهي كل نوع منها إلى الجزئيات بالضرورة، وبحثها من اختصاص العلم الطبيعي أو الطبيعة.

ثالثاً الفصل:

الفصل إسم كلي يأتي محمولاً ليميز ويفصل بين الموضوع المحمول عليه وبين الأنواع المشتركة معه في جنس واحد مثل قولنا:

الإنسان كائن حي حامل للأمانة: الإنسان موضوع وهو النوع المراد تعريفه. كائن حي: الجنس الذي ينتمي إليه الموضوع وهو الإنسان.

حامل للأمانة: فصل لأنه ميز الإنسان عن جميع أنواع الكائنات الحية الأخرى. المشتركة مع الإنسان في الجنس.

وإذا قلنا ــ كمثل ثان: الحيوان كائن حي عضوي، يصبح:

الحيوان: نوع.

كائن حي: جنس.

عضوي: فصل تميز به الحيوان عن جميع الأحياء الأخرى كالحشرات والنبات ومن ثم يعتبر الفصل جزءاً رئيسياً ومقوماً ذاتياً للماهية.

رابعاً الخاصة:

أسم كلي لا يحمل على غير الموضوع المحمول عليه فهو خاص به أو هو خاصة، لكنه ليس مقوماً ذاتياً للماهية كالفصل، بل هو من العرض اللازم مثل قولنا: «الإنسان كائن حي ضاحك» حيث الضحك خاص بالإنسان وفي نفس الوقت ليس بجزء من ماهيته. ومثال آخر:

الإنسان كائن حي قادر على الكتابة. فالقدرة على الكتابة خاصة بالإنسان ولكنها لا تدخل كمقوم ذاتي للماهية.

خامساً العرض العام:

إسم كلي يحمل على الموضوع المحمل عليه وعلى غيره بخلاف الخاصة وهو قد يكون في كل جزئيات الموضوع أو في بعضها فقط.

مثل قولنا: كل الناس يأكلون النبات.

وقولنا: بعض الناس بشرتهم سمراء.

فأكل النبات ليس قاصراً على الناس فقط، وان كانت تشمل كل الناس، والسمرة ليست قاصرة على الناس فقط وان كانت صفة قاصرة على البعض.

ومما يجدر ذكره ان المحمول يمكن ان يكون خاصة بالنسبة الى موضوع وعرض بالنسبة الى موضوع آخر.

وأخيراً نقول إن الكليات الخمس تحمل جميعها على الكليات أو الجزئيات الواقعة تحتها بالإسم والحد.

د ـ الحد أو التعريف:

حد الشيء هو تعريفه تعريفاً منطقياً يوضح ماهيته وهو نوعان:

١ ـ الحد الناقص أو التعريف بالرسم:

وهو تعريف المعرف بالجنس فقط أو بالجنس والخاصيات والأعراض أو بالخاصيات والأعراض فقط. ولذلك فهو حد ناقص: مثال ذلك:

الإنسان كائن حي مشاء.

أو الإنسان كائن حي عريض الأظافر.

أو القلم آلة يمكن وضعها في الجيب.

٢ ـ الحد التام:

وهو تعريف المعرف بالجنس والفصل مثل قولنا:

الإنسان كائن حي حامل للأمانة. (حسب العقيدة الإسلامية).

أو الإنسان حيوان ناطق (من وجهة نظر الفلسفة اليونانية).

أو القلم آلة للكتابة.

٣ ـ الحد الجامع المانع:

وهو التعريف الذي يعرف المعرف، وهو النوع، بالجنس والفصل والخاصة والعرض العام: أي بالكليات الأربعة باعتبار النوع هو الكلي الخامس.

وهو جامع لأنه يجمع كل خصائص المعرف الذاتية والعرضية، وهو مانع لأنه يمنع أن يشترك معه في هذا التعريف شيء غيره لاحتوائه على فصل وخاصة.

ومثال التعريف الجامع المانع:

الإنسان حيوان عاقل ضاحك يمشي على قدمين.

ثانياً: مبحث التصديق:

مفهوم التصديق عند المناطقة هو حصول النفس على يقين بصدق أو بكذب قضية من القضايا التي تحتمل الصدق والكذب.

وذلك لا يكون إلاّ بالبرهان.

فالقضية يمكن أن تكون صادقة ويمكن أن تكون كاذبة. وتكون صادقة إذا طابقت الواقع والحقيقة. وتكون كاذبة إذا دلت على معنى أو حكم مخالف للواقع والحقيقة.

والتصديق لا يتم إلا بالبرهان ولذلك يعتبر البرهان هو المبحث الرئيسي في التصديق.

والبرهان هو الإستدلال عند أرسطو.

والإستدلال بعامه هو الانتقال من مقدمات معلومة إلى نتيجة مجهولة، وله ثلاثة طرق:

الطريق الأول: التمثيل:

وهو انتقال الذهن من مقدمات كلية إلى نتيجة كلية. أو من حكم عام إلى حكم عام أيضاً وكذلك يتمثل التمثيل الأرسطي من مقدمات جزئية إلى نتيجة جزئية أي من جزئي إلى جزئي أو من حكم خاص إلى حكم خاص.

ويتمثل ما يسمّيه أرسطو بالتمثيل في محاولة المستدل الحكم على شيء بحكم موجود في شيء آخر لوجود تماثل بين الشيئين في معنى جامع أو علة.

وما يعرف بالتمثيل الأرسطي يشابه القياس الأصولي عند علماء أصول الفقه مثال للتمثيل الأرسطي.

بما أن القصر بناء مشيد وهو حادث.

وبما أن السماء بناء مشيد إذاً السماء حادثة.

فالقصر والسماء متشابهان ومتفقان في كون كل منهما بناء مشيد متشكل

وحيث أن البناء والتشييد يستلزم الحدوث فإنه بناء على هذا ينتقل الحكم بأن المنزل أو القصر حادث إلى السماء فتخرج من ذلك بأنها حادثة مع أننا لم نشاهد حدوثها.

ويعتبر أرسطو والمناطقة التمثيل أقل في الحجة وفي توريث اليقين من القياس الأرسطي أي أنّه عندهم برهان ضعيف وبخاصة إذا كان انتقالاً من الجزئي إلى الجزئي وحيث أنه غالباً ما يقوم على الجزئي فإنه ليس صالحاً كأساس للعلم اليقيني الثابت عند أرسطو والمناطقة.

في حين أنه ليس كذلك عند الأصوليين في الإسلام.

الطريق الثاني: الإستقراء:

وهو من قراءة جزئيات الطبيعة والموجودات وينتقل فيه الذهن من مقدمات جزئية إلى نتيجة كلية أي من جزئي إلى كلي. أو من خاص إلى عام.

أي ان المستقرىء للجزئيات يستنبط منها حكماً ينسب إلى نوعها. كالذي يلاحظ جميع أنواع الحيوانات في كيفية مضغها للطعام فيجد أنها جميعاً تحرك فكها الأسفل فيصل إلى حكم كلي كالآتي:

تحرك كل الحيوانات فكها الأسفل عند المضغ.

ومثل هذا الحكم الكلي لا يمكن الحصول عليه إلا باستقراء كيفية المضغ عند جميع أنواع الحيوانات بلا استثناء.

وهذا النوع من الإستدلال أو البرهان عند أرسطو لا يورث اليقين ولا يؤدي إلى العلم الصحيح، وذلك للأسباب الآتية:

أ ــ حقيقة الشيء عند اليونانيين في ماهية الكلية وليس في الأفراد الجزئية المحسوسة وحيث أن الإستقراء يقوم على الجزئي فليس هو سبيلاً صحيحاً لمعرفة حقائق الأشياء.

ب ــ الإستقراء تام وناقص ولكي نستخلص حكماً كلياً لا بد أن يكون تاماً أي لا بد من استقراء جميع الحالات الجزئية في النوع، التي حدثت وتحدث

وستحدث في المستقبل، وهذا مستحيل. فلا يبقى إلا أن يكون الإستقراء الناقص هو الممكن وهو غير صالح للاستنباط حكم كلي عام منه. ولذلك قرر أرسطو أن الحكم الناتج عن الإستقراء حكم ظني واحتمالي وليس يقينياً.

وبذلك بعد أرسطو عن المنهج التجريبي الذي يعتبر الإستقراء أساسه. بل نفر أرسطو من الإستقراء والتجربة عندما قال النظر للأسياد والتجربة للعبيد وأساس هذا في فلسفته أن الإنسان حيوان عاقل أو ناطق، فالإنسانية عنده تكمن في النطق أي النظر العقلي، أما العقل العملي الذي يستقي معارفه من الإستقراء والتجربة فهو مشترك بين الإنسان والحيوان، ولذلك اعتبره أرسطو طابع تفكير العبيد، وكان يرى أن العبيد في مستوى الحيوانات من الناحية الوجودية.

ومن ثم حقر أرسطو الإستقراء والتجربة وصرف النظر والفكر البشري عنهما.

الطريق الثالث: القياس:

وينتقل ذهن القائس في هذا النوع من الإستدلال من مقدمات كلية إلى نتيجة جزئية أي من العام إلى الخاص. ويشترط لصحة القياس الأرسطي تتكون المقدمتان من قضيتين إحداهما على الأقل كلية.

وتعريف بالقياس عند المناطقة: قول مؤلف من أقوال إذا سلم بما ورد فيه من قضايا لزم عنه لذاته قول آخر.

والقياس الأرسطي يتكون من مقدمتين ونتيجة وكل مقدمة عبارة عن قضية مكونة من حدين أحدهما موضوع والآخر محمول:

مثل: زيد مؤمن، حيث «زيد»: موضوع، «ومؤمن»: محمول ولكل قضية سور وهو ما يفيد أن القضية كلية أو جزئية وكل ما يفيد أنها سالبة أو موجبة.

أما ما يفيد أنها كلية مثل قولنا كل المؤمنين يدخلون الجنة، فهي كلمة «كل».

أما ما يفيد أنها جزئية مثل قولنا بعض المسلمين مجاهدون، فهي كلمة «بعض».

أما ما يفيد إيجاب القضية فهو خلو القضية من أدوات النفي أو السلب في اللغة مثل ليس كل أو ليس بعض أولاً.

فالقضية كل المؤمنين يدخلون الجنة: كلية موجبة.

أما القضية كل الكافرين لا يدخلون الجنة: فهي كلية سالبة.

ومن ثم تكون القضايا بحسب الأسوار كالآتي:

إما أن تكون: كلية موجبة.
وإما أن تكون: كلية سالبة.
وإما أن تكون: جزئية موجبة.
وإما أن تكون: جزئية سالبة.

والقياس الأرسطي يتكون من مقدمتين يلزم عنهما نتيجة مثل:

كل مؤمن يدخل الجنة: مقدمة كبرى.
زيد مؤمن: مقدمة صغرى.
زيد يدخل الجنة: نتيجة.

وبالرموز نجد هذا المثال كالآتي:

كل أ هو ب.
ج هو آ.
∴ ج هو ب.

ومع ان كل مقدمة من المقدمتين تكون من حدين اثنين إلا أن الحدود فيها ثلاثة، وليست أربعة حدود، وسبب ذلك هو أن أحد هذه الحدود مشترك في المقدمتين. وهو في هذا المثال الرمزي (أ) وفي المثال غير الرمزي (مؤمن).

هذا الحد المشترك يسمى بالحد الأوسط (و) وأحد الحدين الباقيين يسمى بالحد الأكبر (ك) والآخر يسمى بالحد الأصغر (ص) والأكبر هو الحد الأكثر كلية وعمومية من الآخر. ففي هذا المثال:

الحد الأصغر زيد.

الحد الأكبر من يدخل الجنة.
الحد الأوسط مؤمن.

في النتيجة يهمل الحد الأوسط ويصبح الأصغر موضوعاً والأكبر محمولاً.

ومن الواضح ان القياس انتقال من العام إلى الخاص أو من الكلي إلى الجزئي.

وقد سجل أرسطو ثلاثة أشكال للقياس وزاد فلاسفة الاسكندرية الشكل الرابع ويوجد خلاف بين المناطقة الأرسطيين حول أصالة هذا الشكل، حيث يرى البعض منهم أن الشكل الرابع متضمن في الشكل الأول ويرى البعض الآخر احالته واستغلاله وتختلف أشكال القياس الأرسطي الثلاثة أو الأربعة عن بعضها في وضع الحد الأوسط لكن يشترط فيها جميعاً مقدمة كلية على الأقل حتى يكون الإنتقال من المعلوم إلى المجهول انتقالاً من الكلي إلى الجزئي.

٨ ـ الأسس الفكرية التي يقوم عليها القياس الأرسطي:

١ ـ مبدأ الذاتية:

أي أن الشيء هو ذاته وليس شيئاً آخر غير ذاته فقولنا (أ) هو (أ) يفيد ثبات طبائع الأشياء واستمرار ذاته على ما هي عليه. ولما كانت ذات الشيء أو ماهيته تتمثل في اسم كلي والجزئي المنسوب إلى هذا الكلي يحمل ذاته فهذا يسمح لنا باستدلال التداخل.

فقولنا الإنسان فان.
يستتبع أن عليا فان.
لان ذات علي هي ذات الإنسان.

٢ ـ مبدأ عدم التناقض:

أ ليست نقيض أ في آن واحد.
أي انه يستحيل عقلاً أن تكون أ هي لا ـ أ في آن واحد.

ومعنى هذا أنه إذا صدقت (ب) فإن (ـــ ب) كاذبة.
وإذا كانت (ـــ ب)صادقة فإن ب ـــ كاذبة بالضرورة.
وهذا المبدأ يمكن صياغته كالآتي:
القضيتان المتناقضتان لا تصدقان معاً.

وهذا المبدأ يقوم على مبدأ الذاتية فما دامت الطبائع والماهيات ثابتة وغير متغيرة فإن الشيء الواحد لا يمكن أن يحتوي على ماهية ونقيضها في آن واحد.

فهذا المبدأ يمنع إثبات قضية ونقيضها في نفس الوقت.

٣ ـــ مبدأ الثالث المرفوع:

ليس ثمة وسط بين القضية (أ) وبين القضية (لا أ).

ولو كان وسط بينهما لأمكن أن تكذبان معاً فإذا قلنا أن القضية الشمس مشرقة الآن كاذبة، فإن قولنا: الشمس غائبة الآن تكون صادقة بالضرورة وهذا يعني انه ليس ثمة احتمال ثالث بينهما.

أما إذا افترضنا وجود احتمال ثالث بينهما فإن هذا يعني امكان كذب القضيتين معاً حيث يكون الصدق في الاحتمال الثالث.

فنقول انها ليست مشرقة وليست غائبة لانها «كذا» اشارة إلى الاحتمال الثالث.

ولكن لما كان الأمر بالنسبة للمتناقضين انهما لا يصدقان معاً، فإنهما ايضاً لا يكذبان معاً. والقول بأنهما لا يكذبان معاً يعني عدم وجود احتمال ثالث بينهما وهذا هو مبدأ «الثالث المرفوع».

٤ ـــ خصائص المنطق الأرسطي

يتميز المنطق الأرسطي بعدة خصائص ويقوم على عدة مبادىء وأفكار فلسفية ميتافيزيقية وفيزيقية هي أفكار الفلسفة اليونانية والعقيدة اليونانية واللغة اليونانية بل هو تعبير عن صبغة الحضارة اليونانية ووجهتها ومن ثم فهو يحمل أيضاً مزايا

وعيوب منهجية ويمكن ذكر هذه الأفكار والمبادىء التي يقوم عليها المنطق الأرسطي وكذا المزايا والعيوب فيما يلي:

١ ــ يقوم منطق أرسطو على أساس الاعتقاد بقدرة الانسان على معرفة حقائق الاشياء وأساس هذا في فلسفة أفلاطون وأرسطو ان الإله عقل والإنسان حيوان عاقل أي فيه عنصر إلهي ومن ثم فهو قادر على معرفة حقائق الأشياء والإنسان يكاد يكون مستقلاً بهذه القدرة عن أي مشيئة علوية أخرى.

٢ ــ إعتبار المعاني الذهنية المجردة هي حقائق الأشياء، والاعتقاد بأن إدراك الماهية إدراك الحقيقة الشيء جعل موضوع المعرفة وهما أو أصبح معدوماً لأن المعنى الذهني معدوم وليس وجوداً حقيقياً واقعياً[١] وقد أدى هذا إلى إغرافين خطيرين في منهج البحث ومعرفة الأشياء والأحياء:

أولهما: انصراف الباحث عن المصدر الحق لمعرفة الشيء المراد معرفته وهو المتمثل في وجوده المحسوس المتشخص في المحسوس.

وثانيهما: توجه الباحث نحو موضوع وهمي للمعرفة مما يعني استحالة الوصول إلى معرفة صحيحة ويقينية.

٣ ــ صاحب وسبب هذا نظرة ازدراء للعالم المحسوس تبعتها رفض الاستقراء والتجربة كمنهج صالح لتحصيل العلم حيث الاستقراء يتم بالحس. وقصر مناهج المعرفة المعتمدة على القياس الأرسطي بحجة أنه يتم بالعقل.

٤ ــ سبب الاقتصار على القياس الأرسطي ــ كسبيل وحيد للعلم اليقيني ــ الجمود العلمي في أوروبا لأن القياس لا يفيد علماً جديداً حيث أن النتيجة التي يصل إليها الباحث متضمنة أصلاً في المقدمتين.

٥ ــ تتمثل فائدة المنطق الصوري وميزته في تنظيم المعلومات المحصلة والمعلومة للذهن تنظيماً خالياً من التناقض (فليس هو سبيلاً لتحصيل علم جديد).

---

(١) راجع الرد على المنطقيين لشيخ الإسلام ابن تيمية.

ولذلك تعتبر نظرية القياس الأرسطية أقرب إلى الإستدلال الرياضي من منهج العلوم الطبيعية التجريبي، كما أنه نافع في مجال الجدل.

يؤكد ذلك اندماج هذه النظرية حديثاً في الجبر حيث استخدمت الرموز بدلاً من القضايا فظهرت فائدته في العلوم الرياضية والمنطق الرياضي.

٥ ــ المنهج والحضارة في أوربا

خلال القرون القديمة والوسطى

عندما دخلت المسيحية الدولة الرومانية أو عندما اعتنقت الدولة الرومانية الدين المسيحي لم تعتنقه كما نزل على سيدنا عيسى، بل بعد أن امتزج بالفلسفة اليونانية الوثنية. ومن ثم لم تعد المسيحية ديناً سماوياً خالصاً يقوم على التوحيد، بل أصبح يقوم على التثليث وتعدد الآلهة والأرباب وبعد هذا التحريف الذي شاركت فيه وصبغته الفلسفة اليونانية كان من الطبيعي أن تعتنق الكنيسة المنطق اليوناني والعلوم اليونانية الأخرى وتعرضها للناس، بل وتعتبر ذلك كله جزءاً لا يتجزأ من العقيدة والدين.

لكن هذا لم يمنع من ظهور اتجاهات فكرية فيَ المعرفة خلال القرون الميلادية الأولى يهمنا منها هنا اتجاهي الاعتقاد والشك[١].

١ ــ إتجاه الاعتقاد:

أما الأول فهو مذهب الاعتقاد أو الإيقان أو القطع ويقصد به التقبل الساذج بدون تمحيص أو نقد للآراء والأفكار والنتائج، والجزم والقطع بصحتها دون اختبار ودون دليل.

٢ ــ إتجاه الشك:

أما الثاني فهو اتجاه الشك واللاأدريه وهو مذهب ينكر إمكان قيام معرفة

---

(١) راجع كتاب مع الفيلسوف للدكتور محمد ثابت الفندي. وتاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم.

حقيقية ومن هؤلاء الاعتقادين سقراط وتلاميذه الذين كانوا بمثابة رد فعل للسوفسطائيين والشكاك.

لقد ظلت اوربا بعد أرسطو أكثر من عشرين قرناً تعيش على تراث اليونان الفلسفي ومنطق أرسطو العقيم.

وظلت القضية الرئيسة في الفكر الغربي قبل وبعد المسيحية بقرون طويلة تدور حول مدى امكانية المعرفة عند الإنسان. ويكفي هذا تكبيلاً للحضارة وللتقدم العلمي.

لقد كان الإتجاه الاعتقادي يجزم بصحة النتائج التي يمكن ان يصل إليها الإنسان ولكن أصحاب هذا الإتجاه اعتقدوا اعتقاداً جازماً في صحة كل ما ورثوه عن المعلم الأول أرسطو وفي جدوى منهجه ومنطقه فكانوا على وهم كبير.

أما الشكاك فلم يكن لهم من دور سوى التشكيك والتثبيط لجهود الاعتقاديين المقصرة على إجترار وترديد تراث أفلاطون وأرسطو بخاصة واليونان بعامة.

فلا عجب إذن والحال هكذا.. ان تتجمد أوربا عشرين قرناً من الزمان بدون تحصيل علمي. وتتجمد تبعاً لذلك الحضارة الأوربية طيلة هذه الحقبة الطويلة من الزمن.

وهذا يدعو إلى سؤال ملح وضروري يطرح نفسه علينا ولا يمكننا الفكاك منه وهو: إذا كان الأوربي هو الأوربي، والبيئة هي البيئة، فما الذي جعله غير منتج للعلم وللحضارة لأكثر من عشرين قرناً؟

ثم ما الذي جعله ينتج هذا العلم وهذه الصناعة التي وضع بها قدمه على القمر في أكثر قليلاً من ثلاثة قرون.؟

الإجابة الصحيحة على هذا السؤال تقول أن العامل الباعث لهذه الحضارة بعد الرقاد الطويل لا يمكن ان يكون داخلياً، إذ لو كان داخلياً لانبعثت هذه الحضارة من قبل قديماً أو في العصور الوسطى. لا بد أن هذا العامل خارجيٌّ أي وافد من خارج الحضارة الغربية.

إنه انتقال المنهج أو المناهج الصحيحة للمعرفة وللعلم من الحضارة الإسلامية إلى أوربا.

ولنترك أوربا بين ضلالات الفلسفة اليونانية وعقم المنطق الأرسطي ووثنيات وخرافات الكنيسة لننتقل من هذه الظلمات الدامسة الى نور التوحيد والحكمة الإلهية والعلم اليقيني والمناهج الصحيحة في العالم الإسلامي.

■

الفصل الثالث

الأسس العقيدية للعلم والحضارة بين الإسلام والجاهلية

١١ ــ الحضارة والفعل الإنساني:

يعتبر العلم روح الحضارة أو مقومها الأول، فكلما ازداد رصيد الانسان من المعرفة، كلما ارتقى حضارياً، وتقدم مدنياً.

وإذا أردنا أن نعرف كنه الحضارة ومكوناتها الأساسية، نجد أنها ــ بالنظرة التحليلية ــ تراكمات من الإضافات المعرفية والتطبيقية والعملية يطبقها الإنسان مجتمعاً بجانب مجتمع، وجيلا بعد جيل، وأمة بعد أمة، فتنمو ــ على أثر هذه الإضافات ــ الحضارة الإنسانية، وتتقدم في خط مرسوم عبر الزمان وخلال المكان، فالحضارات تتطاير من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان.

واللبنة الأساسية الأولية في البناء الحضاري هي الفعل الإنساني، الذي هو نتاج للفاعلية الإنسانية.

ومن ثم تكون الفاعلية الإنسانية هي مصدر الحضارة.

١٢ ــ الإيمان بالله واحداً لا شريك له وبالقدر وأثره على الفاعلية الإنسانية المنتجة للحضارة:

لا تنطلق الفاعلية الإنسانية في مسار صحيح للحضارة الإنسانية الصحيحة إلا في ظل التوحيد الإسلامي، الذي يوجب على الإنسان الإيمان بالله واحدا لا شريك له في ألوهيته وربوبيته وفاعليته، كما يوجب عليه الإيمان باليوم الآخر وبالقدر خيره وشره، حيث بهذا الإيمان يستطيع الإنسان أن يصل إلى الوسط الدقيق بين

الجبر المحض والاختيار المطلق، فيعرف حدود فاعليته، ومرامي أفعاله، والهدف الرئيسي من وجوده، ذلك الهدف الذي يجب عليه أن يوجه أفعاله نحوه لتحقيقه، كما يعرف بهذا الإيمان مكانة الإنسان بين الموجودات، وصلة ذلك بمصيره في الحياة وبعد الممات.

وبذلك فقط تتحرر فاعلية الإنسان من كل العوائق والموانع التي تكبلها، أو التي تطلقها في غير المسار الإنساني الصحيح، ومن ثم يصبح منتجاً للحضارة الإنسانية الصحيحة.

وتوضيحاً لهذا نقول:

إن الأمة التي تؤمن بالجبر المحض تتكبل فاعليتها، وتعقم حضارياً، نتيجة لإيمان أبنائها بأنهم مصيرون.

والأمة التي يؤمن أبناؤها بالاختيار المطلق والفاعلية المطلقة للإنسان، تندفع في الأخذ بالأسباب بلا قيود خلقية أو قيم مثالية نابعة من عقيدة صحيحة في الألوهية، فيسيطر عليهم الغرور والتكبر والجبروت والفرح بما أوتوا من العلم والمدنية وإمكانيات الفعل الواسعة. ويستخدمون كل ذلك في الظلم والبغي والعدوان على غيرهم، وفيما بينهم.

وينتهي بهم الأمر إلى تدمير أنفسهم وحضارتهم بالإنحطاط الخلقي، والانحدار والتسفل الهابط نحو الحيوانية في السلوك، والوحشية في المعاملات.

أما الحضارة الإنسانية الحقة الصحيحة، فهي التي تقوم على أساس الإيمان بالله تعالى واليوم الآخر، وعلى عقيدة صحيحة في القضاء والقدر، فيؤمن الإنسان بأن الله عز وجل خلقه لحكمة، وحدد له هدفاً من وجوده، وربط تحقيق هذا الهدف بمصيره الأبدي بعد الموت، وكلفه بما يساعده على تحقيقه، وزوده بالفاعلية التي يصل بها إليه، أو ــ على الأقل ــ يتقدم نحوه جيلاً بعد جيل.

ومن ثم ينتهي الأمر بالانسان المسلم إلى الأخذ بالأسباب المؤدية الى النتائج، واستخدام فاعليته بلا عوائق، ولكن بقيود عقيدية وخلقية، وفي ظل وعي تام بحدود هذه الفاعلية ومع الإيمان بأنّ فاعليته إنما هي من خلق الله عز وجل وداخلةٌ في نطاق الفاعلية الإلهية المطلقة.

فلا يكون الانسان حينئذ جبرياً محضاً ولا قدرياً[1] مطلقاً، وإنما هو يفعل ويأخذ بالأسباب: ثقة بقدرة الله تعالى، وليس ثقة بقدرته هو، ويؤمن بأن الحول والقوة بالله وحده، وأن الله عز وجل هو الذي مكنه من الفعل، وأن فاعلية الانسان ليست مستقلة عن مشيئة الله وقدرته، وهذا هو الوسط الدقيق بين الجبر المحض والتفويض أو الاختيار المطلق.

وبهذا تنطلق الفاعلية الإنسانية في المسار الصحيح والمفيد.

١٣ ــ العلم كمقوم رئيسي من مقومات الفاعلية الإنسانية المنتجة للحضارة:

إذا كانت الحضارة أفعالاً إنسانية متراكمة خلال الزمان والمكان، فيجدر بنا أن نعرف مقومات الفعل الإنساني، أو ركائز الفاعلية الإنسانية.

ولا يتم لنا هذا إلا بإجراء تشريح للفعل الإنساني لمعرفة مراحله ومكوناته، والأعضاء النفسية والجسدية التي تقوم به.

عندما يفعل الانسان أو يعمل شيئاً، فإنه يفعله أو يعمله لغاية، ومن ثم يسبق بدء الفعل تحرك إرادة الانسان لاختيار هذه الغاية دون غيرها، أو بالاختيار بين الفعل والترك، وإذا كان الفعل المراد خلقياً[2]، فإن الاختيار يكون بين غاية خيرة (حلال أو فضيلة أو مسموح به)، وبين غاية شريرة (حرام أو رذيلة أو ممنوع)، وحيث إن هذا الاختيار يتم بإرادة الانسان الحرة فإنها ــ أي الإرادة المختارة ــ تصبح المقوم الأول للفاعلية الإنسانية.

فإذا ما تحركت إرادة الانسان وأختارت بين الحلال والحرام، فإن هذا الاختيار، لا يتم إلا بمعرفة ما بهذه المعرفة يميز الإنسان بين الخير والشر أو بين الحلال والحرام.

أي أنه لا بد أن يكون لدى الانسان ــ قبل الاختيار ومعه ــ معرفة توضح له طريقي الحلال والحرام، وتبين له سبيلي الخير والشر.

---

(١) القدري هو من أنكر حدوث أفعال الإنسان بقدر الله عز وجل. فقد عرف منكرو القدر في تاريخ الإسلام بهذا الاسم وهم الذين يقولون بأن الإنسان مختار اختياراً مطلقاً، وينسبون له فاعلية خالقة لافعاله ومنهم المعتزلة.

(٢) الفعل أو السلوك الخلقي هو ما كانت نتيجة بالضرورة خيراً أو شراً، أي حلالاً أو حراماً.

وبعد الاختيار والعزم، وعقد النية على إبرام الفعل، تتحرك استطاعة الانسان ـ المتمثلة في أعضاء جسده وجوارحه، وما يخترعه الانسان من أدوات وآلات وأجهزة ـ نقول: تتحرك استطاعة الانسان لإيجاد الأسباب والعلل، التي تؤدي الى النتائج المتمثلة في الغاية المطلوبة.

فالاستطاعة البشرية إذن هي المقوم الثاني من مقومات الفاعلية الإنسانية، ولكن يصاحب الاستطاعة أيضاً خلال إنجازها للفعل المطلوب، معرفة للفاعل تتمثل في علمه بالأسباب التي تؤدي الى النتائج المطلوبة، حيث إنه من المعلوم بالضرورة لكل الناس أن لكل غاية أو نتيجة أسباباً وعللاً تختلف عن أسباب وعلل الغايات والنتائج الأخرى أي أن النتائج تختلف باختلاف العلل، والعكس في ذلك صحيح.

ومعنى هذا، أنه لا بد أن يكون لدى الفاعل علم بأسباب وعلل الغاية التي يرمي إليها من فعله، وذلك قبل اكتسابه للفعل، وهذا العلم ضروري لإرشاد وتوجيه الاستطاعة البشرية المنفذة للفعل، حتى تكتسب الأسباب الصحيحة المؤدية للغاية المطلوبة والفعل المراد.

وهكذا يتضح لنا أن المعرفة أو العلم مقوم أساسي من مقومات الفاعلية الإنسانية، بجانب الإرادة المختارة والاستطاعة البشرية، أي أنه يعتبر المقوم الثالث، بحيث لا يمكن أن يتم الفعل الإنساني إلاّ به.

وهو مقوم أساسي لأنه مصاحب للإرادة في اختيارها، ومصاحب أيضاً للاستطاعة في عملها.

كما يتضح لنا أن نوع المعرفة الهادية للإرادة في اختيارها يختلف عن نوع المعرفة المصاحبة والموجهة للاستطاعة في إنجاز الفعل[(١)].

فإذا كنا قد علمنا، أن الحضارة ليست سوى رصيد البشرية من الأفعال الفردية والاجتماعية والتاريخية المتراكمة، والناهضة بالانسانية نحو حياة أفضل، وإذا كنا قد علمنا أن المعرفة مقوم أساسي وضروري للفاعلية الانسانية، ومشارك

---

(١) سنعود إلى الحديث عن نوعي المعرفة فيما بعد بإذن الله تعالى.

للمقومين الآخرين ومرشد وموجه وهادي لهما؛ إذا كنا قد علمنا ذلك كله، فهمنا معنى أن العلم هو روح الحضارة، وتبين لنا: لماذا تكون العلاقة بين التقدم العلمي والرقي الحضاري، علاقة اضطراد؟

ونظراً لأهمية العلاقة بين الفاعلية الإنسانية والفاعلية الإلهية من الناحية الإسلامية، ونظراً لأهمية العلاقة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني بالنسبة لموضوعنا ــ الإسلام والعلم التجريبي ــ فسنبحث في الصفحات القادمة ــ بإذن الله تعالى ــ العلاقة بينهما، حتى يتبين لنا المعرفة الإنسانية وعلاقتها بالعلم الإلهي.

١٤ ــ العلاقة بين العقيدة ومفهوم الفاعلية الانسانية:

يختلف مفهوم الفاعلية الانسانية عند الناس باختلاف عقائدهم وأديانهم، ذلك من حيث طبيعة الفاعلية وأهدافها وحدودها.

فالملاحدة أو الكافرون الذين لا يؤمنون بالله، ولا باليوم الآخر، أو الدهريون الذين لا يؤمنون باليوم الآخر، يقولون أن الانسان يقف وحده في هذا العالم، ومن ثم فهو خالق أفعاله، ويجب عليه أن يسود الكون كله، باعتباره في نظرهم الكائن الأعلى، فليس لفاعليته حدود عندهم، فهو ــ في النهاية ــ قادر على فعل أي شيء، فما لا يستطيع فعله الآن، سيفعله في المستقبل مع تقدمه حضارياً وتطوره علمياً، هكذا يتوهمون.

فليس لوجود الانسان الدنيوي حدود عندهم، حيث لا يؤمن الكافرون بالساعة ولا باليوم الآخر. ومن ثم فهم يقولون بتقدم الإنسانية الى ما لا نهاية، وتطورها تطوراً مطلقاً وبنمو فاعلية الانسان نمواً مطرداً بلا حدود. حتى أن الانسان ــ عندهم ــ ومع التطور الأبدي، سيصبح قادراً على كل شيء، فاعلاً لكل ما يخطر له على بال، ويجول في خيال.

وهدف الفاعلية الإنسانية عند الكافر ــ في ظل عقيدته ــ هو التطور المطلق الذي لا يقف عند هدف محدد أو غاية معينة.

هذه هي طبيعة الفاعلية الإنسانية وأهدافها وحدودها عند الكافرين.

أما عند المشركين بالله، فيختلف مفهومهم للفاعلية الإنسانية: طبيعة وأهدافاً وحدوداً عن مفهوم الكافرين السابق ذكره.

وبيان ذلك: أنه غالباً ما تقوم عقائد الشرك على أفكار أسطورية، ومزاعم خرافية، وأقوال غير منطقية، وبالتالي فهي تقدم للناس تفسيرات أسطورية لنظام الكون، ونواميس الحياة، ووجود الانسان. بل إن أمعن الأفكار في الخرافة، وأشدها اخذاً بالاسطورة، تلك التي تنسب لله عز وجل شريكاً أو شركاء أو تصفه بما لا يليق بألوهيته، بأن تنسب له ولد أو تزعم قبوله الشفاعة من وثن أو حيوان أو كوكب أو صنم.

هذه العقائد هي السبب الرئيسي في تحريف فكر الانسان واعوجاج منطقه، فتصبغ أفعاله وسلوكه بصبغة مخالفة للعلم الصحيح والمعرفة الحقة، فلا يتجه المشرك – حيال تفسير الكون والطبيعة والحياة – الى الاتجاه الصحيح، بل يلجأ الى الوهم والخرافة والأسطورة لتفسير الظواهر الطبيعية، والأنظمة والنواميس الكونية. ومن ثم يفقد المنهج الصحيح الموصل إلى التعليل الحقيقي للظواهر والأحياء والأشياء، وينهج منهجاً خاطئاً لا يصل به إلا إلى نظريات خاطئة، وأباطيل يظنها حقائق، ومن ثم يفقد المعرفة الحقة الهادية للانسان في اختياره. والأخرى الموجهة له في اكتسابه الفعل.

فيتلمس معرفة الحلال والحرام من غير مصدره الحقيقي، وهو الوحي، فيضل ويركن لمعرفة الأسباب والعلل إلى الوهم والخرافة والأسطورة أو النظريات والفروض الخاطئة فيفسد عيشه ويعقم حضارياً، ومثال ذلك لجوؤه للسحر والشعوذة للاستشفاء، واستقسامه بالأزلام لاتخاذ قرار الحرب أو السلم، وتبركه بصخرة لتسمين ماشيته وزيادتها، وتوجهه الى حيوان أو شجرة استجلاباً لنفع أو دفعاً لضر، وكل هذا مبدد لفاعليته ومكبل لها. وذلك لأنه لا يأخذ بالأسباب والعلل الصحيحة الموصلة للنتائج المرادة.

بل – وأكثر من ذلك – فإنه، بسبب شركه، يفقد الهدف الصحيح الذي يجب أن يسعى اليه كإنسان فيظل متخبطاً في أفعاله بلا هدف سام، أو غاية تليق بإنسانيته.

وهكذا يتضح لنا أن الكافر ــ إذا توصل للمنهج الصحيح للعلم ــ أطلق فاعليته بلا حدود وبلا غاية وبلا هدف محدد.

بينما المشرك، فإنه غالباً ما تتكبل فاعليته، فيتجمد حضارياً، وإن كان يتفق مع الكافر في فقد الغاية والهدف من وجوده.

وثمة موقف ثالث بين هذين الموقفين هو موقف الموحد، ونعني به الموقف الاسلامي. فالتوحيد الاسلامي ــ وهو التوحيد الحق لله ربّ العالمين ــ هو السبيل الوحيد الذي يتوصل به الانسان إلى المفهوم الصحيح للفاعلية الإنسانية، والسبيل القويم لاستخدامها، حيث يحتل هذا المفهوم الوسط الدقيق بين الفاعلية المطلقة للكافر، وبين الفاعلية المجمدة أو المكبلة للمشرك.

فالمسلم يؤمن أنه مخلوق ــ ككل شيء في الكون ــ لله عز وجل وخاضع له.

ويؤمن أن الله عز وجل خالق له ولأفعاله. ففاعلية الانسان مخلوقة لله ككل شيء في الكون المخلوق. ومن ثم فهي في عقيدة المسلم محدودة وليست مطلقة، كما أنه يؤمن بأن الله عز وجل قد وهبه هذه الفاعلية لحكمة، وحدد للانسان غاية من أفعاله، وجعل له أهدافاً عليه أن يتوجه نحوها، ولا يحاول أن يتعدى هذه الأهداف أو ينحرف عنها، لأنه حينئذ سيضيع عمره وجهده هباء.

لقد وهب الله عز وجل للانسان إرادة مختارة واستطاعة ومعرفة، وذلك ــ حسب عقيدة الاسلام ــ لكي يبتليه في الحياة الدنيا، ومن ثم طلب منه ان يستخدم فاعليته حسب شريعة الله، حتى يكون فعله خيراً ونفعاً، وحتى يكون له بمثابة الحرث النافع الذي يجني منه الخير في الدنيا والجنة في الآخرة.

وفي هذا كُله نجاة للفاعلية الإنسانية من المعوقات التي يقع فيها المشرك من ناحية، ومن الغرور والانفلات والضياع الذي يصاب به الكافر من ناحية أخرى.

لقد وهب الله عز وجل للانسان إرادة مختارة، ولكنها مع هذا، خاضعة ككل شيء في الوجود لمشيئة الله عز وجل.

ووهبه استطاعة مكتسبة للفعل، ولكنها قائمة في الانسان بحول الله وقوته وقدرته. ووهبه عز وجل علماً، ولكنه قدر قليل من علم الله الذي لا يتناهى.

وسنتحدث فيما يلي عن العلاقة بين الفاعلية الإلهية والفاعلية الانسانية، من خلال الحديث عن العلاقة بين إرادة الانسان ومشيئة الله، ومعرفة الانسان والعلم الإلهي، وكذا استطاعة الانسان والقدرة الإلهية.

١٥ ـ المشيئة الإلهية والإرادة الإنسانية:

يثبت القرآن الكريم للانسان إرادة مختارة ـ كما سبق أن ذكرنا ـ ودليل هذا قوله تعالى: ﴿ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها، ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها، وسنجزي الشاكرين﴾ (١٤٥ آل عمران) وفي هذا بيان: بأن الله عز وجل يخير الناس بين ثواب الدنيا وبين ثواب الآخرة، أي بين الأعمال التي تؤدي إلى حيازة الدنيا من أي طريق، بصرف النظر عن مراعاة شرع الله وأوامره ونواهيه، وبين العمل على الفوز بالآخرة باتباع شرع الله عز وجل، وفي نفس الوقت عدم خسارة الدنيا.

ويقول تعالى أيضاً: ﴿من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد، ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموماً مدحوراً، ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها، وهو مؤمن، فأولئك كان سعيهم مشكوراً، كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك، وما كان عطاء ربك محظوراً﴾ (١٨-٢٠ الإسراء).

وهذه الآيات تؤكد البيان السابق عن حرية الاختيار الإنساني بين عمل الدنيا وعمل الآخرة، أي بين الحلال والحرام.

وقال تعالى أيضاً: ﴿من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها، وماله في الآخرة من نصيب﴾ (٢٠ الشورى) فالإرادة الإنسانية المختارة حقيقة مؤكدة، ولكنها ككل شيء في الكون، كائنة بأمر الله عز وجل وبمشيئته، بمعنى أن الانسان عندما يختار بإرادته، فإنما يكون بمشيئة الله عز وجل، وذلك بالرغم من أن اختيار الانسان حر، لأن الله هو الذي خلقه وزوده بها، ومكنه من الاختيار الحر بين الدنيا والآخرة، ووضح لنا أنه عز وجل يُمَكِّن من يختار حرث الدنيا وأسبابها وثوابها من الأفعال التي تكسبه ما يشاء الله من رزق الدنيا، وأنه عز وجل يُمَكِّن من يختار حرث الآخرة وأسبابها وثوابها من الأعمال التي توصله إلى الفوز بالجنة.

ومن ثم لا يشاء الانسان شيئاً، إلا أن يشاء الله عز وجل له ذلك الشيء، بالرغم من أن مشيئة الانسان مختارة بين الخير والشر أي بين الحلال والحرام، أو بين أسباب حيازة الدنيا وبين أسباب حيازة الدنيا والآخرة معاً.

فالمشيئة الإلهية مطلقة لا يقيدها شيء ولا يند أو يخرج عنها شيء في السماوات والأرض. وكل شيء واقع وحادث بإرادته جل وعلا. قال تعالى: ﴿... قال كذلك الله يخلق ما يشاء﴾ (٤٧ ــ آل عمران) وقال تعالى: ﴿يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ (٧٤ ــ آل عمران) وقال تعالى: ﴿بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾ (٦٤ ــ المائدة) وقال الله عز وجل: ﴿إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء﴾ (١٣٢ ــ الأنعام) وكثير كثير من آيات القرآن الكريم التي تثبت طلاقة المشيئة الإلهية.

وما دامت المشيئة الإلهية مطلقة، فإن مشيئة الانسان خاضعة ــ ككل شيء في الكون ــ لله عز وجل، بالرغم من كونها مختارة. قال تعالى: ﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾ (٢٩ ــ التكوير) فحرية الإرادة الإنسانية محدودة. حدد لها الله عز وجل مجال حركتها مسبقاً، وعين مجال حركتها الحرة في أوقات محسوبة وظروف مقدرة، فهي حرية اختيار، وليست حرية مطلقة، وليست حرية خالصة محضة، كما قد يظن البعض.

﴿إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء﴾ (١٣٣ ــ الأنعام).

١٦ ــ القدرة الإلهية والاستطاعة البشرية:

توجب عقيدة التوحيد الاسلامية على كل مسلم: الإيمان بأن الله عز وجل خالق كل شيء، قال تعالى: ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه﴾ (١٠٢ ــ الأنعام) فهو الخالق وما سواه مخلوق بقدرته عز وجل، وهذا يقتضي الإيمان بأن الخالقية لله وحده، والاعتقاد بوجوب نفيها عمّن وعما سواه ﴿ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا اله إلا هو﴾ (٦٢ ــ غافر).

فمن مقتضيات «لا إله إلا الله»: الايمان بأنه «لا رب إلا الله» ومن مقتضيات هذا الإيمان: الإيمان بأنه «لا خالق إلا الله»، لأن الخالقية من صفات

الربوبية، ومن ثم أفرد الله سبحانه نفسه بالربوبية بقوله «ذلكم الله ربكم» ثم أثبت وأكد الربوبية بالخالقية، حين اتبع هذا القول بقوله «خالق كل شيء»، ثم أثبت له عز وجل الالوهية ونفاها عمن وعما سواه بقوله بعد ذلك «لا إله إلا هو». لأن في قوله «خالق كل شيء» إثبات المخلوقية لكل شيء سواه، وفي إثبات المخلوقية لكل شيء سواه نفي للألوهية عن كل شيء سواه، وفي إثبات الخالقية له وحده، إثبات للألوهية والربوبية له وحده. قال تعالى ﴿هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض﴾ (٣ ــ فاطر) فالخلق والرزق لله وحده.

وقال تعالى أيضاً: ﴿هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه؟!﴾ (١١ ــ لقمان) وكل هذا وغيره في القرآن الكريم، يؤكد مبدأ هاماً من مبادىء التوحيد في الإسلام، هو إفراد الله عز وجل بالخلق والرزق، أي بإيجاد الموجودات بعد أن لم تكن شيئاً مذكوراً، ثم إمدادها بما يفيد استمرار وجودها إلى أجل معلوم له ومقدر بإرادته سبحانه وتعالى.

ومن ثم لا يجوز شرعاً وصف الانسان بالخلق، هذا بالنسبة للخلق، أما بالنسبة للفعل، فيثبت القرآن الكريم في مواضع كثيرة الفعل منسوباً لله عز وجل، ويثبته في مواضع أخرى منسوباً للانسان. فالفاعلية وردت منسوبة لله تعالى كما وصف بها مخلوقاته. بيد أن الأمر هنا قاصر على اسم الصفة دون جنسها وكيفيتها، لأن فاعلية الله عز وجل، ليس كمثلها فاعلية أخرى من فاعليات المخلوقين. قال تعالى: ﴿إن ربك فعال لما يريد﴾ (١٠٧ ــ هود) وقال أيضاً: ﴿ذو العرش المجيد فعال لما يريد﴾ (١٦ ــ البروج) وقال عز من قائل: ﴿قال كذلك الله يفعل ما يشاء﴾ (٤٠ ــ آل عمران).

ويفرق الله عز وجل بين فعله وبين أفعال المخلوقين بقوله تعالى ﴿الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم، هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء؟! سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ (٤٠ ــ الروم) فبين أن الخلق والرزق والإماتة والإحياء يتم بفاعليته تعالى. ويسأل سؤالاً تقريرياً ﴿هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء؟﴾ ولما كانت الاجابة بديهياً بالنفي، عقب عز وجل بقوله ﴿سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ وهذا يعني أن الفاعلية المنسوبة لله عز وجل

لا يشاركه فيها غيره، وإن كانت ثمة مخلوقات وهبها الله فاعليات وتأثيرات خاصة بها، إلا أن فاعلية الله عز وجل خالقة، وفاعليات وتأثيرات المخلوقين مخلوقة ــ ككل شيء في الكون ــ بقدرته وحده.

قال تعالى:﴿قال: فمن ربكما يا موسى؟ قال: ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾ (٥٠ ــ طه) أي خلق كل شيء ثم هداه إلى فعله وتأثيره الذي قدره الله له.

ومن ثم نجد آيات قرآنية كثيرة تنسب للانسان فاعلية خاصة به، فنسب الفعل ــ طاعة ومعصية ــ للإنسان في قوله تعالى:﴿والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم، ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم، ومن يغفر الذنوب إلا الله، ولم يصروا على ما فعلوا، وهم يعلمون﴾ (١٣٥ ــ آل عمران).

١٧ ــ تفرد الله عز وجل بالخالقية:

ويمكن إجمالاً التفريق بين الفاعلية الإلهية والفاعلية الإنسانية بالآتي:

أولاً: فاعلية الله عز وجل خالقة وفاعلية الانسان مخلوقة، فالانسان وأفعاله وأعماله من خلق الله عز وجل، قال تعالى: ﴿ والله خلقكم وما تعملون) (٩٦ ــ الصافات﴾.

ثانياً: فاعلية الله عز وجل مطلقة، وأفعاله تعالى تتم بمشيئته، فليس لأفعاله من علة أو سبب سوى مشيئته سبحانه وتعالى، قال تعالى: ﴿فعال لما يريد﴾ (١٦ ــ البروج) بينما فاعلية الإنسان خاضعة لمشيئة الله عز وجل، وليست تابعة لمشيئته هو. قال تعالى: ﴿ ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً، إلا أن يشاء الله﴾ (٢٣، ٢٤ ــ الكهف).

ثالثاً: لا يحاسب أحدٌ الله عز وجل على ما يفعل، بينما كل الفاعلين يحاسبون ويسألهم الله عز وجل على أفعالهم، قال تعالى: ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ (٢٣ ــ الأنبياء) فأفرد نفسه سبحانه وتعالى بهذا، ومن دون الفاعلين، الذين يحصي الله أفعالهم ويسجلها ويحاسبهم عليها يوم القيامة. قال تعالى: ﴿وكل شيء فعلوه في الزبر، وكل صغير وكبير مستطر﴾ (٥٢، ٥٣ ــ القمر).

رابعاً: وصف الله عز وجل نفسه بالقدرة فأخبرنا أنه قادر وقدير ﴿... إن الله على كل شيء قدير﴾ (٢٠ ــ البقرة). بينما وصف الإنسان بالاستطاعة ولم يصفه بالقدرة، كما أنه عز وجل أيضاً لم يصف نفسه بالاستطاعة. وفي هذا تفريق واضح ورئيسي بين الفعل الإلهي والفعل البشري المخلوق.

خامساً: قدرة الله ــ التي يتم بها الفعل والخلق الإلهي ــ صفة ذاتية لله عز وجل، بينما الاستطاعة البشرية ــ التي ينجز بها الانسان فعله أو عمله ــ أمر طارىء على الذات الإنسانية، زوده الله بها في الحياة الدنيا ليبتليه. فهو يولد بلا حول ولا قوة ولا استطاعة تذكر، ثم تنمو استطاعته وتزيد بنمو جسده وازدياد قوته، ثم هي تتناقص مرة ثانية، قال تعالى ﴿الله الذي خلقكم من ضعف، ثم جعل من بعد ضعفٍ قوة، ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة، يخلق ما يشاء وهو العليم القدير﴾ (٥٤ ــ الروم) هذا بالنسبة للفرد.

أما بالنسبة للانسان كمجتمع، أو كنوع بأسره، فإن استطاعته تنمو وتزداد بنمو معرفته وتقدم حضارته، مما يكون مدعاة في أغلب الأحيان إلى غروره وتكبره وتجبره، ظناً منه أنه أصبح قديراً أو قادراً على كل شيء وينسى أنها مجرد استطاعة أمده الله بها للابتلاء. ثم أنه سبحانه قادر على أن يسلبها منه إن شاء عز وجل.

والدليل على ذلك أن الكافر يأتي يوم القيامة مسلوب الاستطاعة فلا يستطيع حتى السجود الذي كان مستطيعاً له في الدنيا. ﴿يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون، خاشعة أبصارهم، ترهقهم ذلة، وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون﴾ (٤٢، ٤٣ ــ القلم) ففعالية الإنسان ليست ذاتية، بل هي أمر طارىء على طبيعته، علاوة على أن استطاعته وما يتم بها من أفعال مخلوقين جميعاً لله عز وجل.

سادساً: أفعال الانسان مقيدة بنواميس الله في الكون وقوانينه في الطبيعة، تلك النواميس والقوانين الحاكمة للأحياء والأشياء في الأرض بأمره عز وجل، ولا يستطيع الانسان ــ حين يفعل ــ أن يخالف هذه النواميس والقوانين. بل عليه أن يكتشفها ــ إذا أراد أن ينمي فاعليته ــ حتى يفعل بمقتضاها.

وهذه النواميس الكونية والقوانين الطبيعية من خلق الله عز وجل، ومن ثم

فانه تعالى يفعل بمقتضاها ـ إذا شاء ـ ويفعل بدونها أو بخلافها ـ إذا أراد ـ، والدليل على ذلك معجزات الأنبياء والرسل، حيث أجرى الله على أيديهم معلولات بدون عللها الطبيعية المعتادة. وهذا تفريق رئيسي وهام بين فعل الله وفعل المخلوقين بما في ذلك الانسان.

وبناء على ما تقدم يمكننا القول إنه لا يكمل إيمان المسلم، ولا يتم توحيده، إلا بإفراد الله عز وجل بالفاعلية كإفراده بالخالقية أيضاً، كما يجب أن يكون إثبات الفعل للانسان في حدود المبادىء الستة المذكورة آنفاً.

١٨ ـ العلم الإلهي والمعرفة الإنسانية:

قال تعالى ﴿ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً، ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات، وهو بكل شيء عليم ـ ٢٩ ـ البقرة﴾. فعلم الله عز وجل كامل شامل محيط بكل شيء، فهو سبحانه وتعالى يعلم ما كان وما هو كائن وما سوف يكون، ويعلم ما لم يكن، لو كان كيف يكون، ويعلم ما هو كائن لو لم يرده كيف لا يكون.

قال تعالى ﴿ الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا: ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً، فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم ﴾ (٧ ـ غافر) فرحمة الله وسعت كل شيء، وعلم الله محيط بكل شيء. وفي هذا إثبات وتأكيد للشمول المطلق. قال تعالى ﴿ ... وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً... ﴾ (١٢ ـ الطلاق).

فالعلم صفة ذاتية لله عز وجل وصف نفسه به في كتابه مقروناً بكلٍ من صفات الذات وصفات الأفعال.

فوصف نفسه بالعلم مقترناً بالحكمة في قوله عز وجل ﴿ ... وكان الله عليماً حكيماً﴾ (٤ ـ الفتح) وفي قوله: ﴿ ... إن الله كان عليماً حكيماً ﴾ (٣٠ ـ الانسان) وقرن السمع بالعلم في قوله: ﴿ ... والله هو السميع العليم ﴾ (٧٦ ـ المائدة) وقرن العزة بالعلم في قوله: ﴿ ... ذلك تقدير العزيز العليم ﴾ (٩٦ ـ الأنعام).

ووصف نفسه بالخالقية مع العلم في قوله: ﴿ ... إن ربك هو الخلاق العليم ﴾ (٨٦ ـ الحجر) وقرن العلم بالقدرة في قوله تعالى: ﴿ ... إن الله عليم قدير ﴾ (٧٠ ـ النحل) وقوله أيضاً: ﴿ يخلق ما يشاء وهو العليم القدير ﴾ (٥٤ ـ الروم)، وربط بين كونه عز وجل هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وبين علمه بكل شيء فقال: ﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم ﴾ (٣ ـ الحديد).

وعلى هذا يتضح لنا أن العلم صفة ذاتية لله عز وجل، وبه يتم الخلق والفعل كما يتم بالقدرة والسمع والحلم والخبرة والحكمة، وكل صفات الله عز وجل التي وصف بها نفسه في كتابه العزيز، ووصفه بها رسوله الكريم ﷺ في الأحاديث الصحيحة.

فالفاعل لا بد أن يكون، عالماً بما يريد أن يفعل، وبالكيفية التي يفعل بها ما يريد. فالعلم صفة لازمة للفاعلية، بل يلزم أن يكون الفاعل متصفاً بها قبل الفعل وأثناءه وبعده.

وحيث قد ثبت لنا أن الانسان فاعل، نسب إليه الله عز وجل أفعاله صالحة وطالحة، ونسب إليه أعماله جميعاً. فإن الانسان لا بد أن يكون عالماً بما يفعل وبالنتائج والغايات التي تترتب على أفعاله وأعماله أيضاً.

ولذلك نجد القرآن الكريم ينسب العلم للانسان ويصفه به، قال تعالى ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾ (٤٣ ـ العنكبوت) وقال تعالى: ﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو، والملائكة وأولو العلم، قائماً بالقسط، لا إله إلا هو العزيز الحكيم ﴾ (١٨ ـ آل عمران) وقال أيضاً: ﴿ والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ﴾ (٧ ـ آل عمران) وقال عز من قائل: (نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم ﴾ (٧٦ ـ يوسف).

وقال عن الكافرين ناسباً لهم العلم أيضاً ﴿ فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم... ﴾ (٨٣ ـ غافر).

ومن ثم ثبت لنا أن الانسان يعلم ويعرف، كما ثبت لنا من قبل أنه يريد ويستطيع ويفعل، لكن، كما ثبتت لنا نفي المماثلة التامة بين مشيئة الله المطلقة

وإرادة الانسان المختارة المحدودة، وكذلك بين قدرة الله الخالقة وبين استطاعة الانسان المخلوقة، نثبت كذلك الآن تمام المفارقة والمباينة بين العلم الإلهي وعلم المخلوقين بما في ذلك الانسان:

أولاً: علم الله عز وجل صفة ذاتية له سبحانه موصوف بها أزلاً وأبداً، قال تعالى: ﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم ﴾ (٣ ـ الحديد) فقرن علمه بكل شيء مع إثبات الأزلية والأبدية أو الأولية والآخرية له سبحانه وتعالى.

أما علم الانسان فهو طارىء على وجوده حيث لم يخلقه الله عالماً، بل خلقه متعلماً، أي قابلاً للتعلم واكتساب المعارف، فالعلم بالنسبة للعلماء ليس خاصية ذاتية لهم، بل هو أمر عارض قابل للزوال عنهم. قال تعالى: ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق إقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم ﴾ (١، ٥ ـ سورة العلق).

فالأصل في طبيعة البشر هو عدم العلم، قال تعالى: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ﴾ (٧٨ ـ النحل) ولذلك فإن العلم الذي يكتسبه ويحصله الانسان بعد ولادته ونموه، قابل للضياع والانتزاع منه قبل الموت، قال تعالى: ﴿والله خلقكم ثم يتوفاكم ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكي لا يعلم من بعد علم شيئاً إن الله عليم قدير ﴾ (٧٠ ـ النحل).

فليس لأحد من مخلوقات الله عز وجل ـ ملاكاً كان أو إنساً أو جناً ـ أن يعلم من نفسه شيئاً، أو يحصل بذاته علماً، إلا أن يعلمه الله عز وجل، قال تعالى ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين، قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا أنك أنت العليم الحكيم ﴾ (٣١، ٣٢ ـ البقرة). وهذه شهادة من الملائكة أنهم لا يعلمون إلا إذا علمهم الله، كما تثبت هذه الآيات هذا الحكم أيضاً بالنسبة للانسان.

ومما يؤكد هذا أيضاً، وجود بعض البشر علماء، والبعض الآخر بخلاف ذلك، أو بتعبير آخر هو اختلاف الناس في معرفتهم ودرجات علمهم، قال تعالى ﴿ قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾ (٩ ـ الزمر) وقال تعالى

أيضاً: ﴿ نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم ﴾ (٧٦ ــ يوسف).

ثانياً: علم الله كامل شامل واسع محيط بكل شيء، فهو علم مطلق لا يتناهى، قال تعالى ﴿ قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً ﴾ (١٠٩ ــ الكهف) وهذا مثل يضربه الله لتقريب معنى لانهائية علمه تعالى للذهن البشري، وليس لتحديد ما يكفي من المداد لكتابة كلمات الله عز وجل. فالمعنى أنه لا يكفي بحر ولا أكثر لتدوين علم الله عز وجل، يؤكد هذا المفهوم للآية الكريمة قوله تعالى ﴿ ولو أنما في الأرض شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم ﴾ (٢٧ ــ لقمان). ومعلوم أن العدد «سبعة» يعني عند العرب أحياناً ما هو فوق قدرة الانسان على عدّه وإحصائه.

أما علم المخلوقين بعامة والانسان بخاصة، فانه علم محدود، سواء كان المقصود بالانسان هنا الفرد أو النوع. فقد حدد الله عز وجل من البدء علم الانسان بالأسماء، فكل ما يمكن أن يكتسبه الانسان من معارف وعلوم، لا يتعدى الاسماء التي علمها الله لآدم. ولقد عرض الله عز وجل الأشياء أمام الملائكة فهي، مهما كثرت، محدودة.

ثالثاً: علم الله عز وجل ــ علاوة على أنه بكل شيء ــ فإنه منصرف ومحيط بحقيقة الأشياء وجواهرها وماهياتها بالإضافة للخواص والاعراض والكيفيات، بينما علم الانسان بالشيء قاصر على ظاهره وأعراضه وخواصه وصفاته فقط، فلا يمكن للانسان أن يلم بحقيقة الشيء وجوهره.

قال تعالى: ﴿ يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون ﴾ (٧ ــ الروم).

ويدل على هذا أيضاً أن الله عز وجل علم آدم أبا البشر الأسماء التي تطلق على الأشياء، والاسم لفظ أو صوت دال على خاصية من خصائص الشيء يتميز بها عن غيره وليس دالاً على حقيقة الشيء أو جوهره. فحقيقة الشيء وجوهره غيب عن الانسان، والانسان لا يعرف إلا ما تستقبله حواسه. والحس البشري يستقبل من الأشياء ظواهرها وليس حقيقتها، وقد قال الله عز وجل ﴿ وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ﴾ (٥٩ ــ الأنعام).

رابعاً: علم الله عز وجل مطلق، فمن غيره يعلم الحقيقة المطلقة للكون المخلوق، بينما علم الانسان ـ فوق إنه محدود ـ فهو نسبي، وذلك لتعلقه بالحياة الدنيا وما فيها والأرض وما عليها والسماء الدنيا ونواميسها. وليست نواميس الحياة الدنيا أو الارض أو السماء الدنيا هي الحقيقة الكلية الأزلية الأبدية، أي ليست هي الحقيقة المطلقة، بل هي حقائق بالنسبة إلى الحياة الدنيا وزمن بقاء السماوات السبع والأرضين السبع. وحيث أن الله عز وجل سيبدل هذه السموات والأرضين بأخرى يوم القيامة تحمل من النواميس والطبائع ما هو مخالف فإن حقائق الأشياء والأحياء القائمة الآن نسبية وليست مطلقة. قال تعالى: ﴿ يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات، وبرزوا لله الواحد القهار﴾ (٤٨ ـ ابراهيم).

ونسبية المعرفة الإنسانية ليست بسبب تبدل نواميس الحياة في الآخرة فحسب، بل هذه النسبية قائمة في الحياة الدنيا، وذلك لأن الايمان بالغيب هو أساس الايمان في الاسلام، والايمان بالغيب يقتضي الاعتقاد بوجود عوالم كائنة الآن غير محسوسة أو مشاهدة للانسان، وتتمثل في السماوات الست العلا التي تعلو السماء الدنيا أي التي تسبح فيها النجوم والأجرام السماوية.

هذه السماوات خاضعة لنواميس وقوانين وطبائع مخالفة لنواميس وقوانين الأرض، قال تعالى: ﴿ ...وأوحى في كل سماء أمرها ﴾ (١٢ ـ فصلت) وهذا يعني أن نسبية المعرفة الإنسانية قائمة ومؤكدة حيث أن علم الانسان قاصر على عالم الشهادة دون العوالم الغائبة.

وليس الانسان فقط هو الذي تغيب عنه الحقائق، بل كل المخلوقات، بالنسبة لها يوجد عالم شهادة وعالم غيب، وينفرد الله عز وجل وحده بأنه ﴿ عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال ﴾ (٩ ـ الرعد).

نتهي من كل ما سبق في هذا الفصل إلى القول بأن الله عز وجل قد خلق الانسان مريداً بإرادة مختارة لكنها داخلة ككل شيء في الوجود في مشيئة الله عز وجل.

وجعله مستطيعاً ولكن استطاعته مخلوقة ككل شيء في الوجود بقدرة الله عز وجل.

وجعله الله عارفاً عالماً ولكن علم الانسان ومعرفته هو بإمداد من الله العليم الحكيم.

ومعنى هذا أن القرآن الكريم يثبت فاعلية للانسان لكنها فاعلية مخلوقة لله ومؤثرة بأمره وقدره. وقد زوده الله بها لتحقيق الحكمة التي خلق الله من أجلها الانسان، وحتى يتمكن الانسان من تحقيق الهدف من وجوده في الحياة الدنيا.

فما هي هذه الحكمة؟

وما هو هذا الهدف؟

■

الفصل الرابع

غاية الإنسان في الحياة
بين التوحيد الإسلامي والعقائد الجاهلية

١٩ ــ لا معنى للحياة ولا غاية جادة للانسان في العقائد المادية الجاهلية:

من المعلوم بالضرورة أن الكائن الحكيم أو العاقل لا يفعل فعلا إلا لحكمة أو لغاية، ومن ثم فالفعل ليس إلا وسيلة لتحقيق غاية أو حصول حكمة.

وهذا الأمر ينطبق على أفعال الإنسان ــ باعتباره كائناً عاقلا ــ سواء كان المقصود بالانسان، فرداً أو مجتمعاً أو أمة.

واذا كانت الحضارة حصيلة إنتاج الفاعلية الإنسانية المتمثلة في مقوماتها الثلاثة: الإرادة المختارة، والاستطاعة المنفذة والعلم المادي والموجه لهما، فانه لا بد أن يكون لفعل الانسان ــ فرداً أو مجتمعاً أو أمة ــ غاية وهدفاً. وهذا معلوم بالنسبة للفرد، وكذلك بالنسبة للمجتمع أو الأمة حيث لكل جماعة ــ كبرت أم صغرت ــ إرادة جماعية أو اختيار جماعي يجمع عليه أكثر افراد المجتمع، ومن ثم تتوجه قرارات الدولة وتخطيطاتها وأفعالها نحو هذه الغاية العامة المعلنة وهذا في شتى العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية، وهو ما يعبرون عنه حديثاً بالنظم الاجتماعية، وما العادات والتقاليد والآمال والطموحات السائدة في مجتمع ما إلا تعبيراً عن اختيار دائم ومستمر للإرادة الجماعية للمجتمع.

وبالنسبة لنهضة حضارية لأمة من الأمم أو لمجموعة من الأمم يجمعهم اتجاه حضاري واحد، فلا بد أن يسبق بروز هذه النهضة توفر عدة عوامل تاريخية من

أهمها الإرادة الحضارية عند هذه الأمة. أي أنه لا بد أن تختار هذه الأمة النهضة الحضارية كهدف وغاية تسعى اليها. ثم يتبع هذا الاختيار توظيف استطاعات الجماهير لتحقيقه، بتوجيه العلم والاستفادة منه إلى أقصى درجة ممكنة، فليست الحضارة إلا نتاج العمل والعلم.

ولا خلاف في أن كل الأمم تحتاج ـــ لتحقيق نهضة حضارية ـــ إلى هذه المقومات، وذلك على مستوى الفرد والجماعة والمجتمع والأمة أيضاً، ويستوى في هذا الأمة المسلمة والأمة غير المسلمة على السواء.

بيد أن الفرق الجوهري والأساسي بين الأمة المسلمة المتحضرة أو الناهضة، وبين الأمة غير المسلمة المتحضرة أو الناهضة، إنما يتمثل في الهدف أو الغاية من تحقيق هذه النهضة ومن إقامة الحضارة بصفة عامة. وهذا الاختلاف في هدف الحضارة يؤدي بالضرورة إلى اختلاف في مفهوم الحضارة وصبغتها ووجهتها ومقوماتها ومكانة العلم في كل منهما. لأن اختلاف الغايات يؤدي إلى اختلاف الوسائل والمناهج المؤدية إليها. قال تعالى مبيناً اختلاف الغاية بين المسلم والكافر فرداً أو مجتمعاً ﴿ولكل وِجهةٌ هو موليها فاستبقوا الخيرات﴾ (١٤٨ ـــ البقرة) ويمكن أن يكون هذا الحكم بالنسبة للحضارات فنقول بأن لكل حضارة وجهة تتجه اليها. ونعني بها الأهداف البعيدة والغاية الأعلى لكل حضارة.

فالمسلم ـــ فرداً كان أو مجتمعاً أو أمة ـــ يدور، في أفعاله اليومية والتاريخية حول مركز معين. هذا المركز يرتبط أوثق الإرتباط بعقيدة التوحيد.

إن الايمان بالله وباليوم الآخر ـــ حسب عقيدة التوحيد الاسلامية ـــ هو السبيل الوحيد للوصول إلى التفسير الصحيح لمعنى الحياة، ولهدف الوجود الإنساني، والحكمة من خلق المخلوقات بعامة والانسان بخاصة.

أما في ظل عقائد الشرك، ونعني بها العقائد التي تقر بوجود الاله، ولكن ليس حسب عقيدة التوحيد الإسلامية، كاليهودية والنصرانية والبوذية وسائر الأديان الشرقية. فإن أهل هذه العقائد قد يثبتون للحياة معنى، وللوجود الإنساني هدفاً، ولكنهم يخطئون المعنى الصحيح للحياة، ويعدلون عن الهدف الحقيقي لوجود الانسان.

أما الكافرون والملاحدة، ونعني بهم الذين ينكرون وجود الإله أو هؤلاء الذين يقرون بوجوده ولكنهم ينكرون اليوم الآخر وعالم الغيب، فهؤلاء لا يعرفون للحياة معنى مقنعاً للعقل ومرضياً للنفس، كما أنهم يعجزون عن تحديد هدف أو غاية للانسان تليق بإنسانيته وترتفع به عن مستوى الكائنات الحية الأخرى.

٢٠ ــ مثلان للإلحاد في القديم وفي الحديث:

وهذا ما قاله الفلاسفة الكافرون والملاحدة قديماً وحديثاً، منهم في القديم أبيقور الذي قال (إن الحياة مهزلة فيها من الخبل ما يستحيل معه أن يكون قد أبدعها عقل إلهي)[١] ومن ثم جعل أبيقور هدفه من الحياة تحصيل اللذة والبعد عن الألم، ولما كان تحقيق هذا الهدف امراً مستحيلاً بمعنى أن يستحيل أن يحيا الانسان حياة كلها لذة وخالية من الألم، صرح أبيقور بأن الحياة مرض والموت شفاء منه قال (إن الموت لهو الطبيب الرفيق الذي يشفينا من أشد الأمراض فتكاً وهو مرض الحياة)[٢].

ومنهم في الحديث شوبنهور الذي صرح بأنه كان يفضل أن يترك في السكينة وسلام العدم من أن يوجد في هذه الحياة التي ليس لها أي مغزى أو معنى سوى ما بها من شقاء حتى أنه يقرر أنه (من الواضح أن كل انسان كان سيرفض بالطبع قبول مثل هذه المنحة إذا قدر له أن يذوقها «كمينة من قبل»)[٣] ودليله على ذلك ــ حسب زعمه ــ أنه ليس للحياة هدف، واذا كان للانسان فيها هدف، فانه في نظر كثير من الناس السعادة وتحقيقها أمر مستحيل.

يعبر ابيقور قديماً وشوبنهور حديثاً بهذه الاراء تعبيراً صريحاً عن موقف الملحدين من الدنيا والآخرة، فهم يرفضون أن يكون ثمة حياة أخرى بعد الموت فيضيّقون، الوجود الانساني إلى حجم حياة الانسان الفرد ــ القصيرة جداً ــ بالنسبة لعمر الزمن فيصبح الوجود الإنساني تافهاً فلا تزيد قيمته وأهميته عن قيمة وأهمية حياة الحيوان، هذا من الناحية العقيدية والفكرية.

---

(١) د. محمد كمال جعفر/ دروس في الفلسفة ص ٤٦.

(٢)، (٣) المصدر السابق.

أما من الناحية النفسية فإن الواحد منهم يصبح صدره ضيقاً حرجاً وكأنه قد حبس في قفص حديدي ضيق.

وبذلك تفقد الحياة الدنيا عندهم معناها ومغزاها، حيث أن هذه الحياة ليست سوى مقدمة نتيجتها الآخرة، فإذا نزعنا النتيجة من المقدمة أصبحت جملة غير مفيدة، ومن ثَمَّ ينتهي الكافر إلى الحيرة والتخبط وتسيطر عليه النظرة التشاؤمية حتى أنه يرى العدم خير من الوجود التافه في هذه الحياة.

وليست الحياة هكذا إلا من وجهة نظر الملاحدة وحسب عقيدة منكري اليوم الآخر فقط.

ولكن رفض هؤلاء الكافرين للحياة الدنيا هو على مستوى الفكر فقط دون مستوى السلوك، أي أنه يثبته كنتيجة أدى إليها فكره الضال فقط، لكنه لا ينفذ هذا الرفض عملياً، بالانتحار مثلاً.

فهو إذا كان يزعم أنه جاء إلى هذه الحياة الدنيا دون اختيار منه، فإن الواقع يشهد بأنه يملك الحرية في أن يخرج من الحياة بالانتحار أو يبقى فيها.

أفليس بقاؤه فيها دليلاً على حبه للحياة وايثارها على الموت أو ما يسميه بالعدم؟!!

وهذا هو ما رد به الله عز وجل على أمثال هؤلاء الذين لا يقولون مثل هذه الأقوال إلا لاضلال الناس فقط وصدهم عن سبيل الله، قال تعالى: ﴿يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً وترى الارض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج، ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحي الموتى وأنه على كل شيء قدير، وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور، ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير، ثاني عِطفِهِ ليضل عن سبيل الله له في الدنيا خزي ونذيقه يوم القيام عذاب الحريق﴾ (٥-٩ ــ الحج).

وهذا ينطبق على الكافر والملحد الذي يكذب فعله قوله، فهو يزعم أنه جاء إلى الحياة الدنيا مجبراً، والعدم خير منها، مع أن الله عز وجل قد خير عبده المبتلى بين الدنيا والآخرة، ولكن هذا الضال المضل يزعم أنه ليس ثمة آخرة وأن الدنيا عذاب وشقاء، وهو لم يُستشر قبل قدومه إليها أو هو لم يرض بها.

لذلك يقول المولى عز وجل بعد ذلك ﴿ من كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع فلينظر هل يذهبن كيدُهُ ما يغيظ ؟، وكذلك أنزلناه آيات بينات وأنَّ الله يهدي من يريد﴾ (١٥، ١٦ — الحج) ومعنى «فليمدد بسبب إلى السماء» أي «فليعلق حبلاً في سقف بيته» ليشنق نفسه منتحراً وهذا موجه إلى من ظن في الله أنه لن يعطيه الدنيا ولا الآخرة، وهو حال الكافر الملحد الذي عبر عنه ابيقور في القديم وشوبنهور في الحديث.

فلماذا لا يصدق فعله قوله وينتحر؟!

ولماذا لا يشنق نفسه ثم لينظر هل يذهبن كيده ما يغيظ؟!

هذان مثلان لحيرة الكافر وتخبطه وضلاله بسبب عدم إدراكه بتفكيره العقلي المحض أي مغزى أو معنى للحياة أو هدف لوجوده فيها.

أما المشرك فإنه — مثل الكافر — لا يعرف الهدف الحقيقي ولكنه يقرر لنفسه هدفاً متوهماً انه الهدف الصحيح، ويقر بوجود معنى للحياة لكنه لا يصل إلى المعنى الحقيقي لها، بل يصل إلى معنى خاطىء تماماً وذلك لأن عقائد الشرك كلها تعبير عن أفكار ومبادىء وهمية أو خرافية أو أسطورية لا تمت إلى الحقيقة بصلة أو هي أفكار حقيقية ممزوجة بأخرى وهمية أو خرافية، ومن ثم يتوصل إلى أهداف وغايات وهمية للإنسان في هذه الحياة ﴿ والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً... ﴾ (٣٩ — النور).

٢١ — هدف الإنسان في الفلسفة الغربية الحديثة:

ونأخذ مثلاً لذلك الفيلسوف المسيحي ديكارت الذي نادى بأن يكون الهدف من أفعال الانسان ومعرفته هو معرفة قوانين الطبيعة حتى يتمكن الانسان من

السيطرة عليها. إذن فالهدف البعيد للانسان هو السيطرة على الطبيعة.

وقد ظل هذا هدفاً أعلى للحضارة الغربية حتى اليوم وان كان هدفاً ماثلاً في أذهان العلماء والتكنولوجيين أكثر من غيرهم من المفكرين والفلاسفة، حيث أن الفيلسوف أو المفكر لا يستطيع أن يتوقف بالاسئلة التي يطرحها عقله عند حد معين.

فهدف العلماء والتكنولوجيين ليس هو الهدف النهائي للانسان حيث لا يلبث ــ في نطاق الفكر والعقيدة ــ أن يتحول هذا الهدف إلى وسيلة ويجد المفكر نفسه أمام سؤال جديد هو: ولماذا نسيطر على الطبيعة ونسخرها؟ فإذا جاءت الاجابة: لكي نستمتع بحياتنا، انهالت بعد ذلك الاسئلة؟ ولماذا نستمتع، وما المتعة؟ وهل هي السعادة؟ وما السعادة؟ وهل يمكن تحقيقها في هذه الحياة؟! وهكذا... ومن ثم ينتهي الانسان بفكره إلى نفس الاسئلة الملحة التي حاول الملحد أو الكافر الهروب منها وبذلك تصبح فكرة تسخير الطبيعة كغاية للعلم والتقنية غير صالحة لأن تكون هدفاً وجودياً كافياً للانسان.

فما لم يرتبط هذا الهدف بالوجود الأخروي ويؤدي إليه فلن يكون هدفاً صحيحاً ولا غاية حقة أو كافية لأن تفرق بين الانسان والحيوان، لأن أحد الفروق الجوهرية بينهما هو خلود الانسان وبقاؤه بعد الموت. ومن ثم لا يمكن أن يكون هدف الانسان من الحياة قاصراً في أثره ومدلوله على الحياة الدنيا فقط، وإلا أصبح هدفاً في نطاق طبيعة الانسان البشرية المماثلة للحيوانية.

وهكذا تحيد عقيدة المشركين بهم عن الوصول إلى الغاية الحقيقية للوجود الانساني.

وبمعنى آخر نقول أنه في ظل حضارة مادية ملحدة كافرة كالحضارة الغربية المعاصرة رفضت الايمان بالغيب وباليوم الآخر وقامت على الشك في وجود الله عز وجل. نقول: مثل هذه الحضارة تقدم لنا الإجابة على السؤال: ما هو الهدف من الوجود الانساني، وما هي الغاية العليا من الفعل الانساني العام المتمثل في اقامة الحضارة بعامة وفي التقدم العلمي بخاصة؟!

تجيب هذه الحضارة بأنه التطور.

فإذا سألنا: وما هو الهدف من التطور؟

قالوا: المزيد من التطور. ولا شيء غير ذلك.

وهذا هو بعينه التيه والضياع الذي انتهت إليه الحضارة الغربية لأننا عندما نثبت التطور لا بد أن نثبت معه إلى ماذا يتطور الانسان وبدون إثبات الهدف الذي يجب أن نصل إليه بالتطور تكون مسيرة الحضارة الغربية بلا وجهة محددة أو هدف معين، ضياعاً في ضياع. هذا بالنسبة للانسان كنوع.

أما بالنسبة للفرد فلا يمكن أن يكون التطور غاية له في حياته القصيرة، لأن التطور لا يتم إلا من خلال العمل التاريخي. ولا شك أنه من حق الجيل الواحد والفرد الواحد أن يسأل عن الهدف من حياته والغاية من وجوده القصير. وهنا تعجز الحضارة الغربية بمفكريها وفلاسفتها وعلمائها عن تقديم الاجابة الصحيحة على هذا السؤال بل إنهم يعجزون عن اثبات وجود معنى للحياة أو هدف لها كما مر بنا.

٢٢ ــ الحكمة من خلق الانسان والهدف من وجوده في الاسلام:

وهذا يدعونا إلى عرض الاجابة الاسلامية النابعة من التوحيد الاسلامي.

إن الحضارة الاسلامية لها هدف محدد، وغاية معلومة، ولها وجهة معينة تتجه إليها، ولذلك فهي ليست حضارة ضالة تائهة ضائعة كالحضارة الغربية المعاصرة.

لقد ربط القرآن الكريم ربطاً وثيقاً بين الايمان بالله وباليوم الآخر وبالجنة والنار من ناحية وبين الهدف من وجود الانسان وتحديد المعنى الحقيقي للحياة فقال تعالى: ﴿ وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين، ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون ﴾ (٣٨، ٣٩ ــ الدخان) وقال تعالى: ﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون؟! فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم ﴾ (١١٥، ١١٦ ــ المؤمنون).

فأثبت سبحانه وتعالى في هاتين الآيتين الكريمتين أن الكافر الذي ينكر

الرجوع إلى الله في الآخرة يصف بهذا الانكار الإله بالعبث واللعب، أي أنه يجعل غاية الحياة عبثاً والهدف من الانسان مجرد اللهو أو كأنه ينفي أن يكون للانسان هدف وغاية. ومن ثم يكون فعل الله وخلقه للعالم لهواً وعبثاً ولعباً، تنزه الله عز وجل عن ذلك وعلا وعلوا كبيرا.

أما المؤمن فهو يعلم أن الله خلق الخلق بعامة وخلقه بخاصة لحكمة وأن له هدفاً في هذه الحياة قال تعالى: ﴿ إن في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب، الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والارض، ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار﴾ (١٩١، ١٩٢ ــ آل عمران).

فأثبت أن الله خلق السماوات والارض بالحق ولحكمة وأن للانسان هدفاً ينتهي إليه أو يجب أن ينتهي إليه.

والآن إلى السؤالين المطروحين من قبل.

ما الحكمة من خلق الانسان؟

وما الهدف من وجوده؟[1]

قد يتبادر إلى الأذهان لأول وهلة أن السؤالين هما سؤال واحد متكرر، ولكن هذا ليس صحيحاً، لأن خلق الانسان من فعل الله عز وجل، والخلق منسوب لله وحده، أما الغاية من وجود الانسان فهي منوطة بالفاعلية الانسانية وعلى الانسان أن يسعى لبلوغها، ومن ثم يمكن وصف هذه الغاية بأنها التكليف العام للإنسانية.

وبتعبير آخر يمكن القول بأنه لا يجوز أن ننسب الغاية من حياة الانسان كهدف لفعل الله عز وجل لأن الله هو الغني عن العالمين، عمن سواه وعما سواه، وإن كان تحقيق الانسان لهذه الغاية أو لخلافها يتم ــ ككل شيء في الكون ــ بقضاء الله وقدره.

---

(١) راجع هذا الموضوع تفصيلاً في كتاب القضاء والقدر في الإسلام ــ حقيقة الابتلاء ــ طبع المكتب الاسلامي وهو للمؤلف.

وعلى ذلك فالحكمة من خلق الانسان غير الهدف من وجوده...

أما عن الحكمة فقد قال تعالى: ﴿ وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملا ﴾ (٧ ـ هود) فالحكمة من خلق المخلوقات بعامة هي ابتلاء الانسان والحكمة أيضاً من خلق الانسان هي ابتلاء الانسان قال تعالى: ﴿ ... إنا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً ﴾ (٢ ـ الانسان).

وكل ما على الارض من متناقضات ومتضادات حيرت الفلاسفة والمفكرين وسببت عند كثير منهم النظرة التشاؤمية للحياة كل هذه ارادها الله عز وجل للابتلاء والامتحان والاختبار. فالموت والحياة والشر والخير والمرض والصحة والألم واللذة والشقاء والسعادة والفقر والغنى وكل ما يضر الانسان وكل ما يسره، كل ذلك للإبتلاء.

فبالنسبة للموت والحياة قال تعالى: ﴿ الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور ﴾ (٢ ـ الملك).

وبالنسبة لتعليل وجود الشر في هذه الحياة ووقوعه من العباد بإذن الله تعالى فهو أيضاً للإبتلاء قال تعالى: ﴿ ونبلوكم بالشر والخير فتنة والينا ترجعون ﴾ (٣٥ ـ الأنبياء).

وكل ما يمتع الانسان ويبهجه فهو أيضاً للابتلاء قال تعالى: ﴿ انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا ﴾ (١٧ ـ الكهف).

وكذلك أثبت جل وعلا أن المال والأولاد هم للابتلاء ﴿ واعلموا انما أموالكم وأولادكم فتنة وان الله عنده أجر عظيم ﴾ (٢٨ ـ الأنفال).

وكما أن كل ما يسر الانسان للابتلاء فقد جعل الله أيضاً كل ما يؤلمه ويسبب له الألم والضر للابتلاء أيضاً، قال تعالى معدداً أنواع الإبتلاءات بالضراء ﴿ ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات، وبشر الصابرين ﴾ (٥٥ ـ البقرة).

فحقيقة الابتلاء هي الحكمة التي من أجلها خلق الله السماوات والارض

والانسان، ولما كان الانسان هو الكائن المبتلى، فإن المخلوقات الأخرى تصبح في عقيدة الاسلام مخلوقة للانسان، فليس لها هدف مستقل في وجودها عن الانسان، بل كل شيء خلقه الله بطبائع وقوانين ونواميس تحقق الابتلاء للانسان. اللهم إلا الجان لأنه مخلوق مبتلى كالانسان ومع ذلك فإن الله عز وجل يبتلي الانس بالجن والجن بالانس.

وعلى ذلك فالابتلاء يتم في حياة الانسان بالفاعلية الالهية، ومن ثم فهو أمر جبري ولا يستطيع الانسان له دفعاً، فليس في مكنة الانسان أن يدفع عن نفسه الابتلاء أو يهرب منه سواء كان ابتلاء بالسراء أم الضراء. هذا عن الحكمة من خلق الله عز وجل للانسان.

أما عن الهدف من وجود الانسان في هذه الحياة الدنيا، أو الغاية التي يجب على الانسان أن يسعى إليها فهو الفوز في الابتلاء، وهذا لا يكون إلا بطاعة الله عز وجل وعبادته، وليست هذه الطاعة هي الهدف النهائي لأفعال الانسان بل هي بالتالي وسيلة يفوز بها العبد بالملك الأبدي أي بالجنة، فقول الله عز وجل: ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ (٥٦ ـــ الذاريات) يجب أن يفهم من خلال مفوم واضح هو أن عبادة الانسان لله عز وجل هي عطاء من الله للانسان وليست عطاء من الانسان لله، فعندما يعبد الانسان ربه، فإنه يفعل بذلك ما يجعله مستحقاً للملك الأبدي، أي بجنة عرضها كعرض السماء والارض، أو كعرض السماوات والارض. أي أنه بتعبير آخر عندما يطيع ربه فإنه يسلك السبيل القويم في الابتلاء، هذا السبيل الذي يوصله ـــ برحمة من الله وفضل ـــ إلى الجنة.

ولذلك نفى الله أن تكون عبادة الانسان له عطاء منهم له عز وجل فهو الغني عن عبادتهم وهم الفقراء إليه والمحتاجون إلى عبادتهم له. لذلك قال تعالى بعد قوله: ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ (٥٦ ـــ الذاريات) قال: ﴿ ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون إن الله هو الرزّاق ذو القوة المتين ﴾ (٥٨ ـــ الذاريات) فنفى حاجته لغيره وأثبت حاجة كل ما سواه ومن سواه له سبحانه. فالحكمة صفة إلهية وعندما خلق الله الانسان خلقه لحكمة وفاعلية الله عز وجل هي المحققة للحكمة أما هدف الانسان وغايته في الحياة الدنيا فهي التكليف العام الذي كلف الله به الانسان، ومن ثم فهو يتعلق بفاعلية الانسان.

وهكذا يتبين لنا الفرق بين الحكمة من خلق الله للعالمين وللإنسان وبين الهدف من وجود الانسان في الأرض وغايته في الحياة الدنيا. فالأولى منسوبة لله عز وجل، ومن ثم فهي تتحقق في حياة الانسان جبراً، ونعني بها الابتلاء أما الثانية فهي منوطة بالفاعلية الانسانية وتقع من الانسان اختياراً، ونعني بها العبادة.

فإذا كانت العبادة منوطة بالفاعلية الانسانية وهي ــ أي العبادة ــ غاية الانسان في هذه الحياة، والعلم مقوم أساسي للفاعلية الانسانية. تبين لنا أهمية العلم وقيمته لارتباطه الوثيق بالهدف من الوجود الانساني وصلته المباشرة بالغاية من حياة الانسان في الدنيا.

لكن إذا كانت العبادة هي غاية الانسان، والابتلاء هو الحكمة من وجوده، فما هي الحقيقة التي تربط بينهما في الوجود الانساني ومن ثم تصلح لتكون غاية إنسانية عامة يسعى إليها الإنسان في حياته الدنيا: كفرد وكمجتمع وكجيل وكأمة وكنوع.

وبمعنى آخر نقول: قد يقال أنه من الميسور على الذهن أن يتفهم العبودية لله كهدف للانسان حالة كونه فرداً أو ذاتاً منفردة، أما حالة كونه مجتمعاً أو أمة أو باعتباره نوعاً من الخلق، فكيف تكون العبادة غاية لحياته؟ وما الفرق بينه ــ كنوع ــ وبين نوع آخر هم الملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون؟!

وللإجابة على هذا السؤال نقول: ان الهدف العام للإنسانية ــ حسب عقيدة الاسلام ــ هو الخلافة لله. فالخلافة هي الغاية العليا لحياة الانسان كنوع وكمجتمع وكأمة وكفرد أيضاً.

وهذا يعني أيضاً أن الخلافة هي غاية حركة الانسان التاريخية في الاسلام، فهي هدف حركة الانسان وأفعاله التاريخية، ومنطلقها وصبغتها ووجهتها. وبدون الخلافة لله لا تكون الحضارة إسلامية، بل تكون بالقطع حضارة جاهلية أو مادية أو حضارة غير إسلامية على أي حال.

فبالخلافة لله عز وجل يتميز الوجود الانساني عن الوجود الملائكي، لأن الخلافة لله أكثر من كونها عبودية لله عز وجل، أي أنها ليست العبودية فقط بل أمراً آخر زائداً عليها.

وبالخلافة يتميز الوجود الانساني أيضاً عن الوجود الحيواني.

وبعلم الأسماء أصبح آدم أهلاً للخلافة، وبطل تعجب الملائكة وتميز عن سائر الأحياء الأخرى في الأرض والسماء.

ومن ثم يرتبط العلم بالهدف العام للإنسانية، فما هي الخلافة؟!

٢٣ ـ الخلافة هي غاية الوجود الانساني في عقيدة التوحيد الاسلامية:

علمنا أن الخلافة هي التكليف العام للانسان كنوع.

كما علمنا ـ مما سبق ـ أن الله عز وجل خلق الانسان للابتلاء، ومن ثم جعله الله فاعلاً أي مريداً مستطيعاً عارفاً.

وعلمنا كذلك أن عبادة الله وحده، هي السبيل الوحيد ـ أمام الانسان ـ للفوز بالآخرة.

فالغاية التي يجب على الانسان أن يوجه فاعليته نحوها في جميع أفعاله الفردية والاجتماعية والتاريخية هي عبادة الله عز وجل، ولا يجوز للانسان أن يكون له هدف آخر. قال تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ (٥٦ ـ الذاريات) فحصر وقصر غاية أفعال الجن والإنس وهدف حياتهم الأسمى، الجزئي والكلي، القريب والبعيد، في عبادة الله عز وجل وحده.

فإذا فهمنا أن عبادة الفرد تتمثل ـ أكثر ما تتمثل ـ في إقامة الشعائر التعبدية، وعبادة المجتمع لله تتمثل ـ أكثر ما تتمثل ـ في تطبيق الشريعة الاسلامية أي النظم الاجتماعية الربانية، فإنه يبقى علينا بعد ذلك بيان مفهوم العبادة بالنسبة للانسان كحضارة تشمل العديد من المجتمعات خلال المكان، والعديد من الاجيال خلال الزمان.

أو بتعبير آخر نقول: أنه يبقى علينا بيان مفهوم العبادة للانسان كنوع من

المخلوقات، أي التكليف العام للانسان الذي يجب عليه أن يؤديه في حياته الدنيا، ويوجه فاعليته نحوه لتحقيقه في الأرض. ويجعله مركز الدائرة الذي تدور حوله فاعليات الافراد والمجتمعات والاجيال. فتصبح أهداف الأفراد والجماعات والأمم إسهامات في تحقيق هذا الهدف الانساني الأسمى.

فليس ثمة اختلاف أو تغاير ــ في عقيدة الاسلام ــ بين غاية الانسان كفرد أو كنفس وبين غايته كمجتمع من ناحية، كما لا يوجد اختلاف أو تغاير بين غاية الفرد والمجتمع ــ في الاسلام ــ وبين غاية الانسان كنوع من ناحية أخرى. فالغاية واحدة على جميع مستويات الحياة البشرية. ولكن لكل حالة تكليفها وتشريعها الخاص بها، والذي يتمكن به الانسان من تحقيق هذا الهدف.

وقد يفهم البعض من هذا أن الفوارق الفردية منعدمة بين الناس، أو أن الاسلام لا يعترف بها ــ ما دام يجعل غاية الناس جميعاً في الحياة واحدة ــ وكأنهم جميعاً قد صبوا في قالب واحد وعليهم أن يختطوا خطاً واحداً في حياتهم ويفعلوا أفعالاً واحدة متشابهة، وهذا فهم خاطىء تماماً.

كذلك قد يفهم البعض أن المجتمع البشري لا بد ــ حسب شريعة الاسلام ــ أن يكون هو هو في كل زمان ومكان من حيث أن له غاية واحدة، الأمر الذي يجعله جامداً غير متطور ومتغير. وهذا أيضاً فهم خاطىء تماماً.

فوحدة الهدف لا تعني بالضرورة انمحاء الفوارق الفردية بين الأفراد، ولا تعني تجاهل الاسلام للاختلافات العرقية والطبيعية بين المجتمعات والقبائل والشعوب، بل يثبتها القرآن الكريم كواقع قائم بأمر الله عز وجل في قوله تعالى: ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ (١٣ ــ الحجرات) أي أن الفوارق الفردية والاختلافات العصبية والقبلية والبيئية والنشاطية بين المجتمعات أمر ضروري لتحقيق غاية البشر الفردية والاجتماعية والانسانية. وذلك حيث تلتقي هذه الغايات جميعاً في النهاية عند غاية واحدة هي غاية الانسانية العليا. ألا وهي الخلافة.

فالخلافة كهدف اسمى للانسان هي تحقيق وتأكيد للذات الانسانية على مستوى الفرد والمجتمع والامة، بل وعلى مستوى الانسانية بعامة.

٢٤ ــ أهمية العلم لتحقيق الخلافة:

قال الله عز وجل: ﴿واذ قال ربك للملائكة: إني جاعل في الارض خليفة، قالوا: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك؟ قال: اني أعلم ما لا تعلمون. وعلم آدم الاسماء كلها، ثم عرضهم على الملائكة، فقال: أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال: يا آدم أنبئهم بأسمائهم، فلما أنبأهم بأسمائهم، قال: ألم أقل لكم، إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون؟!. واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم، فسجدوا إلا إبليس، أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾ (الآيات من ٣٠-٣٤ ــ سورة البقرة).

ويستنبط من هذه الآيات الكريمة المفاهيم الآتية:

أولاً ــ قول الله عز وجل: ﴿إني جاعل في الارض خليفة﴾ يفيد أن هذا الكائن المختار للخلافة ليس مخيراً في أن يكون خليفة أو لا يكون، بل هو خليفة بمقتضى «الجعل» الإلهي، أي أنه خليفة بمقتضى الخلقة والجبلة والفطرة.

ثانياً ــ هذا الكائن هو الانسان، وذلك بالرغم من أن الانسان لا يسكن الأرض وحده، ففيها الجن، وهو نوع من الخلق مبتلى ومكلف بالعبادة كالإنسان، ولكنه ليس مخلوقاً لخلافة الارض، ومن ثم يتميز الإنس عن الجن بالخلافة حتى في حالة قيام كل منهما بطاعة الله وعبادته.

ثالثاً ــ تَعجُّبُ الملائكة من جعل الله عز وجل الانسان خليفة، واقتران هذا التعجب بأمر كتموه في أنفسهم، وهو أحقيتهم بالخلافة أكثر من الانسان، بسبب عدم علمهم بحقيقة الخلافة، وظنهم أن مؤهل استحقاق الخلافة يكمن في تحقيق العبودية لله عز وجل وطاعته فقط، وحيث أنهم لا يفعلون الشر والفساد كالانسان، وهم بذلك أكثر تحقيقاً لعبوديتهم لله من الانسان، فقد ظنوا في أنفسهم جدارة واستحقاقاً للخلافة، وأنهم أولى بها من الانسان، وهذا واضح من قولهم ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك؟!﴾.

فبين الله عز وجل لهم، أنه يعلم ما لا يعلمون، ولعل الذي لم تعلمه الملائكة عن حقيقة الخلافة هو أن الخلافة ليست عبودية فقط، وانما هي عبودية وأمر آخر زائد عن العبودية أو أنها عبودية لله، تختلف من حيث الظروف والاحوال والاهداف والنتائج عن عبودية الملائكة وسائر المخلوقات لله عز وجل، ومن ثم أبطل الله تعجبهم بتعليم آدم الاسماء التي اقروا بعدم معرفتهم لها، بينما أنبأهم آدم بها، ومن ثم ثبت لهم أن الله عز وجل قد زود آدم بمؤهل الخلافة الذي لم يزودوا هم به. وبذلك يدخل علم الاسماء كمقوم رئيسي من مقومات الخلافة، بل يصبح جوهر الخلافة.

واقرار الملائكة بعدم معرفة الاسماء، يتضمن اقرار الجن مثلاً في إبليس بعدم معرفتها أيضاً، حيث كان معهم ابليس ــ وهو من الجن ــ كما أخبرنا الله عز وجل.

ومعنى هذا أن الانسان يتميز عن الملائكة والجن معاً بعلم الاسماء، وهذا العلم هو سر تفضيل الانسان وتميزه عليهما، وهو مؤهل الخلافة وجوهرها.

رابعاً ــ التعبير عن المعلومات التي تلقاها آدم وتعلمها من الله تعالى «بالاسماء كلها» يفيد عدة نتائج:

أ ــ ليست الاسماء هي أسماء الله الحسنى ــ كما يظن البعض ــ، وليست أيضاً أسماء الملائكة، كما يذكر آخرون. لأن سياق الآيات، وقواعد اللغة العربية لا يجيزان هذين القولين، فقوله تعالى: ﴿ثم عرضهم على الملائكة، فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين﴾ يعني أن الله عز وجل لم يعرض الاسماء على الملائكة، وانما عرض المسميات، لان عرض الاسماء يقتضي لغوياً القول «ثم عرضها» ولأن اسم الاشارة الخاص بالجمع «هؤلاء» يدل على أن المعروض كان المسميات وليس الأسماء، هذا بالاضافة إلى قوله تعالى «ثم عرضهم» وليس «ثم عرضها». ومن ثم يكون المطلوب من الملائكة ــ بداهة ــ الإنباء بالأسماء حيث المعروض هو المسميات أي الأشياء.

هذا كله لا يجيز مطلقاً أن يكون المقصود بالاسماء كلها أسماء الله عز وجل أو أسماء الملائكة، فلم يبق إلا أن تكون أسماء الاشياء.

ولما كان سياق الآيات وموضوعها هو خلافة الانسان في الارض، يكون من الأرجح أن المقصود بالأشياء المعروضة هي الأشياء التي يستخدمها الانسان في الأرض.

وحيث أن الله عز وجل قال: «الاسماء كلها»، وحيث أن الخلافة في الآيات أمر يخص الانسان كنوع، وليس يخص آدم كنفس أو كفرد، بل باعتباره ممثلاً لنوعه، فإن المقصود «بالاسماء كلها» في الآية، هو الالفاظ التي يطلقها الانسان في حياته الدنيا منذ خلقه إلى يوم القيامة، لتمييز الاشياء بعضها عن بعض، ومن ثم تكون المعروضات التي عرضت على الملائكة، فلم يستطيعوا أن يعرفوا أسماءها، هي نماذج للاشياء والاحياء التي يستخدمها الانسان في حياته الدنيا التي هي مدة الخلافة، سواء كانت حيوانات أو نباتات أو جمادات طبيعية أو مصنوعات أو مخترعات، وذلك منذ آدم إلى أن يرث الله الأرض وما عليها. يدخل في ذلك خصائص هذه الاشياء وعناصرها وكيفياتها وسائر صفاتها، لأن هذه الخصائص والصفات والعناصر والكيفيات هي أيضاً أشياء تحمل أسماء.

ب ـــ يؤكد تفسير الأسماء بهذا المعنى ارتباط الخلافة ـــ كغاية عليا للانسان ـــ أوثق الارتباط بعلم الانسان بالاشياء والاحياء وخصائصهما، كما أنه يُستبعد أن يكون علم الاسماء من اختصاص المعرفة الدينية التي تهدف إلى تحقيق عبودية الانسان. والادلة على صحة هذه النتيجة:

١ ـــ أن الاسماء ليست أسماء الله عز وجل، فلو كانت أسماء الله عز وجل لكان هذا العلم في مجال المعرفة الدينية.

٢ ـــ عدم معرفة الملائكة للاسماء ـــ وهم المسبحون والمقدسون لله ـــ يبعد هذا العلم عن مجال المعرفة الدينية أيضاً.

٣ ـــ انتهاء تعجب الملائكة من جعل الانسان خليفة في الارض بعد أن أنبأهم آدم بأسماء المعروضات، يربط هذا العلم بالارض بما فيها وما عليها من أشياء وأحياء، ويجعل هذا العلم خاص بمجال آخر غير مجال تحقيق العبودية لله عز وجل.

جـ ـــ التعبير عن المعلومات التي تلقاها آدم «بالأسماء» يفيد أن الله عز

وجل علم آدم خصائص الأشياء وصفاتها وأعراضها ولم يعلمه حقائق الاشياء وجواهرها وماهياتها. لأن الاسم لفظ يطلق على شيء لتمييزه عن الاشياء الأخرى، فلكل شيء اسمه، وهو عادة ما يدل على صفة من صفاته أو خاصية من خصائصه باعتبار أن الاسم ليس سوى علامة صوتية أو مصطلحاً لفظياً دالاً على المسمى.

وكما أن لكل صفة أو خاصية من خصائص الشيء الواحد اسم يميزها أيضاً عن غيرها من الخصائص، كذلك لكل عنصر أو عضو أو جزء من أجزائه اسم يميزه عن سائر الاعضاء والعناصر والاجزاء.

وعلى هذا فمعرفة آدم بالشيء ــ وكذا سائر الناس ــ لا تتعدى الخصائص والصفات والعوارض والكيفيات. وكذلك لا يعرف الانسان حقيقة أو جوهر الخاصية، وإنما يعرف اسمها فقط، فإذا أراد أن يعرف شيئاً عمد إلى تحليله إلى عناصره وخصائصه ومكوناته، ولكنه ينتهي ــ في الحقيقة ــ إلى معرفة أسماء العناصر والمكونات والخصائص لا إلى حقيقة هذه العناصر.

فإذا أراد أن يعرف الخاصية أو العنصر الواحد عمد إلى تحليله ليصل في النهاية أيضاً إلى معرفة عناصره، ولكنه لا يعرف من كل عنصر من هذه العناصر إلا اسمه، وخصائصه التي لا يعلم عنها إلا اسم كل منها، فإذا أراد أن يعرف كلاً منها عمد إلى تحليل كل منها ليصل في النهاية أيضاً إلى عناصرها الجديدة التي هي بالنسبة له ــ ليست شيئاً سوى أسماء ــ وهكذا. فمعرفة الانسان للاشياء تتمثل في معرفته لخصائصها وعناصرها متمثلة في أسمائها وفي التفاعلات والتأثيرات بين هذه الخصائص والعناصر، ولما كانت للتأثيرات والتفاعلات بين الاشياء أسماء أيضاً. فإن معرفة الانسان بالاشياء قاصرة على معرفة الاسماء، كما علمه عز وجل، وكما أخبرنا عن ذلك في القرآن الكريم.

يدل على ذلك أن الله عز وجل، لو علم آدم حقيقة الشيء وجوهره لقال: «وعلم آدم الاشياء» ولكنه عز وجل قال: «وعلم آدم الاسماء» فثبت قصر علم الانسان على الخصائص دون الحقائق.

٢٥ ـ الخلافة كتفضيل للانسان وتكريم له وموقف الملائكة والشياطين منها:

خامساً ـ ليس أمر الله عز وجل بسجود الملائكة ـ بما فيهم الجن ممثلين في إبليس ـ أمراً بعبادة آدم. وانما هو بمثابة الاقرار والاعتراف لآدم بالخلافة في الارض.

ولكن ـ مما لا شك فيه ـ أن التعبير عن الاقرار والاعتراف بالسجود يتضمن تفضيل المسجود له على الساجد، من ثم فالخلافة درجة وجودية عليا بين المخلوقات، ومركز كوني سامي ومرموق بينهم، اصطفى الله الانسان له من دونهم جميعاً. يدل على هذا أيضاً ـ بالاضافة إلى أمر الله للملائكة بالسجود ـ إستشرافهم لهذا المركز الوجودي والمكانة العليا، وإن كتموا هذا في نفوسهم، ويدل على هذا أيضاً، حقد ابليس وحسده للانسان بسبب هذا التفضيل، ورفضه ـ لعنه الله ـ السجود، أي الاقرار والاعتراف للانسان بهذا الفضل.

وليس يعني السجود مجرد الاقرار والاعتراف فقط بخلافة الانسان في الارض، وانما يعني أيضاً ويتبعه عمل يتعلق بمساعدة الانسان على تحقيق الخلافة، فالملائكة وهم جنود الله عز وجل في السماوات والارض، مجندون ـ يقتضي السجود لآدم ـ لمساعدة الانسان لتحقيق غاية وجوده العليا في هذه الحياة الدنيا المتمثلة في الخلافة، وهذا التجنيد بأمر الله عز وجل.

ويستتبع هذا المعنى لسجود الملائكة، معنى آخر وهو أن رفض ابليس وإبائه السجود لآدم، معناه توجيه فاعليته وامكاناته ونشاطه هو وجنوده نحو هدف محدد هو منع الانسان من تحقيق خلافته لله في الارض.

لقد سخر الله عز وجل النواميس الكونية والطبيعية بحيث تلتقي غايات المخلوقات جميعاً وأهدافها لتحقيق غاية الانسان.

سخر الله عز وجل للانسان الشمس والقمر والنجوم والبحار والانهار والنبات والاحياء والمعادن والارض وكل ما على الارض من عناصر وكل ما تحت الثرى من ثروات، سخر كل ذلك وجعله جميعاً قابلاً لتأثير الانسان وفاعليته بحيث يتمكن الانسان من تحقيق خلافته.

ولم يبق بعد خلق آدم إلا تجنيد الملائكة لهذه الغاية الانسانية، فكان اخبار الله عز وجل لهم، بأنه جعل الانسان خليفة في الارض ثم كان الحوار الذي دار بين الله عز وجل وبينهم، والذي انتهى بإبطال تعجبهم ثم أمر الله لهم بالسجود لآدم.

ومن ثم كان هذا الأمر بمثابة دخول الملائكة مع بقية المخلوقات ـ بمشيئة الله ـ كعمال وموجهين لفاعليتهم التي هي فاعلية الله عز وجل لمساعدة الانسان لتحقيق هدفه في الحياة.

وهكذا أصبح موقف الانسان الوجودي بالنسبة لغايته العليا بين تأثيرين:

الأول: تأثير الملائكة الذين ينفذ الله بهم مشيئته في حياة الانسان، فيساعدونه ويأخذون بيده نحو تحقيق الغاية التي خلق من أجلها، ومع الملائكة في هذا الموقف، نواميس الكون، وقوانين الطبيعة، وخصائص الأشياء والأحياء في الارض، هذا من ناحية.

والثاني: تأثير الشياطين من الانس والجن، جنود إبليس الذين يعملون جاهدين في محاولة منع الناس من الوصول إلى هذا الهدف، أو في محاولة تحريف اتجاههم عنه.

٢٦ ـ الخلافة عبودية وسيادة [١]:

الخلافة لغة هي النيابة والوكالة والولاية، وعندما تتم النيابة والوكالة بين اثنين من الناس مثلاً فإنها تتطلب ـ لكي تقوم ـ عدة عناصر رئيسية هي:

١ ـ الموكل ٢ ـ الوكيل ٣ ـ الموكل فيه أو عليه ٤ ـ شروط الوكالة ٥ ـ مدة الوكالة ٦ ـ الحساب في نهاية الوكالة.

هذه العلاقات الموجودة في الوكالة موجودة أيضاً في حقيقة الخلافة الوجودية:

١ ـ المستخلِف (بكسر اللام) وهو الله عز وجل.

---

(١) راجع هذا الموضوع بتوسع في كتاب «استخلاف الإنسان في الأرض» للمؤلف طبع المكتب الاسلامي.

٢ ــ المستخلَف (بفتح اللام) وهو الانسان.

٣ ــ المستخلف فيه (بفتح اللام) وهو الارض وما فيها.

٤ ــ شروط الخلافة وهي التكليف أو الرسالة السماوية أو الشريعة وأصل هذه الشروط جميعاً الطاعة.

٥ ــ مدة الخلافة: الحياة الدنيا بدءاً بآدم عليه السلام إلى قيام الساعة.

٦ ــ الحساب: هو يوم الدين.

ومن ثم فالخلافة ــ كالوكالة أو النيابة ــ تعبير عن علاقة بين الانسان (المستخلَف «بفتح اللام») وبين الله عز وجل الذي استخلفه وهي أيضاً تعبير عن علاقة أخرى بين الانسان الخليفة وبين كل ما استخلفه الله عليه في الارض.

والعلاقة الاولى، التي هي بين الانسان وبين ربه، ذات طبيعة خاصة ومختلفة عن العلاقة الثانية التي لها طبيعتها الخاصة أيضاً، هذه العلاقة التي تقوم بين الانسان وبين ما سوى الانسان من أشياء وأحياء في الارض.

أما الأولى فهي تتمثل في الخضوع والطاعة والاستجابة والاستسلام من الخليفة لمن استخلفه، أو هكذا يجب أن تكون، وبكلمة واحدة نعبر بها عن هذه العلاقة نقول إنها: عبودية.

أما البعد الثاني أو العلاقة الثانية من علاقتي الخلافة، فإنها تتمثل في سيطرة الانسان الخليفة وهيمنته واستغلاله وحاكميته وتسخيره لكل ما استخلفه الله عليه، أي لكل ما في الارض وما عليها وما في باطنها من أشياء واحياء، وبكلمة واحدة نقول: أن الانسان سيد عليها، أي أن هذه العلاقة تسمى: سيادة.

فالخلافة: عبودية وسيادة.

والخليفة عبد وسيد في آن، عبد لمن استخلفه وسيد على من هو مستخلَف عليه. ذلك هو الانسان.

ومن ثم يجب أن ننبه إلى أن العبودية والسيادة وجهان لحقيقة واحدة هي الخلافة، وهما قائمان كشيء واحد في الذات الانسانية، ولا يمكن الفصل بينهما

إلا في الذهن للدراسة والتوضيح فقط، أما في عالم الواقع فإن الانسان لا يمكنه اقامة احداهما دون الاخرى.

فإذا لم يحقق الانسان عبوديته لله فإنه يضيع سيادته في الارض، لأنه إذا لم يحقق عبوديته لله وحده، فإنه سيسقط بالضرورة في عبوديته لغير الله، ومن ثم يفقد سيادته على هذا الغير، وإذا لم يحقق الانسان سيادته على كل شيء وحي في الارض، فإنه بالتالي يصعب عليه أن يكون عبداً لله عز وجل وحده.

والمثل الواضح على هذا هو الوثني الذي يتوسل إلى الله بأحياء أو أشياء مادية، فإن هذا التوسل أو التزلف بها إلى الله هو المانع الأول والحقيقي لسيادة الانسان عليها ما دام يعتقد أنها أفضل منه وأقرب إلى الله عز وجل، فكيف يمكنه أن يسخرها لنفسه؟! وهذا التوسل شرك بالله عز وجل، ومن ثم فالشرك أو الكفر للسيادة في نفس الوقت الذي هو فيه فقد العبودية لله عز وجل، ويعتبر التوحيد تحقيق للسيادة الذي هو في نفس الوقت تحقيق العبودية لله وحده، لأن إفراد الله بالعبادة يعني استعلاء الموحد على كل ما سوى الانسان في الارض، وهذا هو معنى السيادة.

٢٧ ـ الدين والعلم مقوما الخلافة وليسا متعارضين في الاسلام:

إذا وضعنا هذا السؤال: كيف يحقق الانسان الخلافة؟، بجانب الملاحظة الأولى التي سجلنا فيها أن الجعل يفيد الجبر، وأن الانسان خليفة بمقتضى الخلقة والجبلة، يصبح هذا السؤال لا محل ولا لزوم له، وذلك لأن الخلافة ليست أمراً كلف الله به الانسان، فهو خليفة شاء أم أبى، وعلى هذا يحق لمعترض أن يقول: إننا لسنا في حاجة للسؤال عن كيفية تحقيق الخلافة، وهو اعتراض صحيح ومقبول بالنسبة لهذا السؤال بهذه الصيغة، ومن ثم يتعين علينا تصحيح السؤال ليكون كالآتي:

كيف يحقق الانسان خلافته لله في الأرض؟ وذلك لأن آية الخلافة تفيد جعل الانسان خليفة دون تحديد الذي سيكون الانسان خليفة له. فلم يقل الله عز وجل في الآية «خليفة لي» ولم يقل سبحانه وتعالى: «خليفتي». ومن ثم

فالانسان مخلوق خليفة وفقط. أي أن الجانب الجبري في حقيقة الخلافة هو في كون الانسان خليفة فقط، أما لمن سيكون الانسان خليفة؟ هل سيكون لله أو لغير الله؟ فهذا موكول لارادة الانسان الحرة، ومفوض لفاعليته، فقد خلقه الله حراً مختاراً ومستطيعاً في أن يجعل خلافته لله أو يجعلها لغير الله، ومن ثم كانت الخلافة في الدنيا ابتلائية والخلافة في الآخرة جزائية.

وبناء على ما تقدم يتعين علينا أن نسأل الآن:

كيف يحقق الانسان خلافته لله في الارض وكيف يحققها لغير الله عز وجل؟!

وللاجابة على هذا السؤال نقول:

إذا كانت الخلافة عبودية وسيادة، فإن هذا السؤال يصبح عندنا سؤالين:

الأول هو: كيف يحقق الانسان عبوديته لله تعالى، وكيف يحققها لغير الله عز وجل؟.

والثاني هو: كيف يحقق الانسان سيادته في الارض؟

أما بالنسبة للعبودية، فإن الله عز وجل قد خلق الانسان عبداً، فهو لا يمكن إلا أن يكون عبداً، فعبوديته أمر جبري جبلي لا يستطيع تغييره، بيد أن الله عز وجل جعل عبودية الانسان محور إبتلائه أو هي أساس ابتلائه في هذه الحياة الدنيا، فترك له حرية اختيار المعبود، أي يستطيع الانسان أن يصرف عبوديته لله وحده فيصبح عبداً لله، ويستطيع أن يجعل عبوديته لله ولغيره فيصبح مشركاً، ويستطيع أن يجعلها ويصرفها لغير الله فيكون كافراً. ولكنه في كل الاحوال عبد، بيد أنه يحدد معبوده باختياره، فإما أن يكون ـ نتيجة لممارسة هذا الاختيار ـ عبداً لله وحده أو عبداً لسواه.

ومعنى هذا أنه إن لم يجعل الانسان عبوديته لله وحده ويقصر العبادة على الله عز وجل ويفرده بها سقط بالضرورة في عبوديته لغير الله. فليس معنى أن يرفض الانسان عبادة الله أنه يتحرر من العبودية، بل هو يسقط في عبوديته لغير الله عز وجل، فتحرر الانسان من العبودية مطلقاً مستحيل لأنه مخلوق وكل المخلوقين

بمقتضى الخلقة عبيد لله، وينفرد عنهم الانسان بأن الله عز وجل قد جعل عبوديته محل ابتلاء فلم يخلقه عبداً له، وانما خلقه عبداً مخيراً في صوف عبوديته لله أو لغيره، فإذا لم يجعلها الانسان لله وقع بالضرورة في عبوديته لغيره، سواء عبد الهوى أو الشيطان أو الحاكم أو المال أو الوثن أو أية حالة يكون عليها الطاغوت.

ومن ثم فلا سبيل أمام الانسان لتحرير ذاته من كل هذه المعبودات والطواغيت والاوثان المادية سوى تعبيدها لله وحده.

أما كيفية تحقيق العبودية لله وحده، فانه بكلمة واحدة: بالدين.

فالتكليف الالهي للانسان هو المنهج القويم الصحيح والوحيد لتحقيق العبودية لله عز وجل، وعندما نقول الدين فإننا نعني به الاسلام قال تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ (١٩ ــ آل عمران).

وحيث أن الانسان لا يعيش كذات منفردة فقط، بل هو يعيش كمجتمع أيضاً، ولا غنى لحالة عن الأخرى فإن العبودية ــ التي خلق الله عز وجل عليها الإنسان ــ عبوديتان:

الأولى هي العبودية الفردية.

والثانية: هي العبودية الاجتماعية.

ومن ثم يتعين على الانسان أن يعبد الله كفرد وأن يعبده كمجتمع.

وحيث أن الحياة الاجتماعية تتمثل في نسيج العلاقات القائمة بين الافراد والجماعات، مضافاً إليها المعاملات والانظمة القائمة على هذه العلاقات، فإن العبودية الاجتماعية تكمن في تطبيق هذه الانظمة والمعاملات.

فإذا أراد مجتمع ما تحقيق عبوديته لله، فيجب على الافراد أن يحققوا عبوديتهم الفردية لله أولاً، ثم عليهم أن يخضعوا، في علاقاتهم ومعاملاتهم وأنظمة ومناهج حياتهم العامة، لإرادة الله التشريعية.

أما إذا توجه الناس في مجتمع ما بعبوديتهم الفردية لغير الله، وخضعوا في معاملاتهم وعلاقاتهم وأنظمتهم الاجتماعية لشرائع وضعية ومناهج بشرية: برلمانية

أو اشتراكية، أو ماركسية أو غيرها، فإنهم بذلك يكونوا عابدين لغير الله عز وجل، لأنهم يخضعون بهذه المناهج الوضعية لأصحابها ولمن وضعوها، ومن ثم يصبح الانسان في مثل هذا المجتمع خليفة لغير الله حيث الأساس في الخلافة هو العبودية.

ومنهج تحقيق العبودية الفردية في الاسلام هو الشعائر التعبدية.

ومنهج تحقيق العبودية الاجتماعية هو الشريعة الاسلامية أو النظم الإجتماعية الاسلامية.

أما تحقيق السيادة فيقوم على ركيزتين:

الأولى: وهبها الله للانسان فهي ركيزة ذاتية وتتمثل في الفاعلية الانسانية، التي تعمل بترشيد من العلوم التجريبية التي تمكن الانسان من توسيع دائرة عمله وتأكيد وترسيخ وتقوية فاعليته، فعلم الاسماء يدخل مقوماً أساسياً في هذه الركيزة، لأن العلم التجريبي ليس سوى معرفة خصائص الاشياء والقوانين التي تحكم العلاقات والتأثيرات بينها، فإذا عرف الانسان طبيعة الشيء أو الحي وخصائصه وتأثيره وتأثره بغيره، استطاع تسخيره له والإنتفاع به وتحقيق سيادته عليه. فالعلم التجريبي وما يقوم عليه من تقنية وصناعة هو المؤهل المكتسب المحقق لسيادة الانسان في الارض.

أما الركيزة الثانية للسيادة فهي كامنة في طبيعة الأشياء والأحياء الأرضية وهي تتمثل في تسخير الله عز وجل لها. قال تعالى: ﴿ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش قليلاً ما تشكرون﴾ (١٠ ــ الاعراف). وقال تعالى: ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾ (٧٠ ــ الإسراء).

وتعدد آيات سورة النحل النعم الالهية على الانسان من تسخير الأنعام والجمال والخيل والبغال والحمير والمطر والنبات والليل والنهار والشمس والقمر والنجوم والبحار يأكل من أحيائها لحماً طرياً ويستخرج منه الحلى ويركب فوقه الفلك ثم يعقب جل جلاله على هذا كله بقوله: ﴿وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الله لغفور رحيم﴾ (١٨ ــ سورة النحل).

وتتمثل استطاعة الانسان فيما زوده الله عز وجل به من حواس وأعضاء وقوى نفسية وبدنية، فإذا عمل بها الانسان سخر لنفسه الأشياء والأحياء.

فالعمل هو سبيل تحقيق سيادة الانسان على الأشياء في الارض.

والعمل هو سبيل تحقيق عبودية الانسان لله في الارض.

أي أننا بذلك نكون قد عدنا إلى الأصل الأول الذي تحدثنا عنه في بدء الكتاب والذي تقوم عليه الحياة البشرية والحضارة الانسانية وهو الفاعلية الانسانية.

فالفاعلية هي أساس الخلافة وبها يحققها الانسان.

بيد أن العمل لتحقيق العبودية لله عز وجل يحتاج إلى معرفة ترشد وتوجه وتهدي الإرادة الانسانية، وقلنا إنها الدين.

والعمل لتحقيق السيادة في الارض يحتاج إلى معرفة ترشد وتوجه وتدل الإستطاعة الإنسانية وهي هنا العلم التجريبي.

ومن ثم فالانسان لا يحقق هدفه أو غايته العليا في حياته الدنيا إلا بمنهجين مختلفين للمعرفة تحتاج إليهما فاعليته هما الدين والعلم التجريبي أو العلوم الدينية والعلوم التجريبية.

ولذلك يعتبر كل من المعرفة الدينية والمعرفة التجريبية مقوماً رئيسياً من مقومات الخلافة. وقد ثبت لنا ذلك على مستوى التحليل النفسي للفعل البشري، أي على مستوى الفاعلية الفردية، حين تبين لنا أن الإرادة في حاجة إلى الدين ليستقيم إختيارها، وأن الاستطاعة في حاجة إلى العلم التجريبي لإدراك الأسباب الحقيقية للفعل وتحقيقه وإنجازه بالأخذ بها. فالدين يعلم الإنسان ماذا يفعل؟، والعلم التجريبي يعلمه كيف يفعل؟

وكذلك الفاعلية الانسانية الاجتماعية أو الجماعية تحتاج أيضاً إلى الدين أو العلوم الدينية لتحقيق العبودية كما تحتاج أيضاً إلى العلوم التجريبية لتحقيق السيادة.

وهكذا تتوافق الوسيلة والغاية عند الفرد في الاسلام مع الوسيلة والغاية بالنسبة للمجتمع بل بالنسبة للإنسانية كلها، من حيث أن الغاية على جميع مستويات الحياة الانسانية واحدة وهي الخلافة.

وبدون المعرفة لا يمكن للانسان أن يصل إلى هدفه.

إلا أن المعرفة نوعان: المعرفة الدينية والمعرفة التجريبية، ولا بد من أن تكون كل منهما في موضعها التي جعلت من أجله، فلا يجوز أن تكون العلوم الدينية لقيادة الإستطاعة كما لا يجوز أن تكون العلوم التجريبية لقيادة الإرادة وإرشادها في اختيارها.

كذلك لا يصح أن نجعل العلوم الدينية لسيادة الارض كما لا يجوز ولا ينفع أن نجعل العلوم التجريبية لتحقيق العبودية لله عز وجل. فكلاهما معرفة وكلاهما ضروري لحياة الانسان وتحقيق هدفه وتوجيه حضارته ومسيرته التاريخية.

■

الفصل الخامس

العلاقة بين العلوم الدينية والعلوم التجريبية

٢٨ ــ تعارض الدين والعلم في الحضارة الغربية:

ثمة لبس كبير وخطأ بالغ وقع فيه إنسان الحضارة الغربية يتمثل في فكرة تعارض الدين مع العلم، والمعلوم للجميع أن سبب هذه الفكرة الفاسدة في الفكر الغربي هو موقف الكنيسة التاريخي من العلم والعلماء فهي رد فعل طارىء لموقف خاص وليست هذه الفكرة نتيجة نظرة موضوعية لكل من الدين والعلم. وبخاصة إذا تذكرنا أن موقف الكنيسة خاص بالنصرانية المحرفة أو بالدين الكاثوليكي بالذات، ومن ثم فتعميم هذا الحكم على كل الأديان خطأ منهجي بالغ.

كذلك أكد هذا الاعتقاد الخاطىء في العلاقة بين الدين والعلم عند الأوربين جمود العلم والحضارة الغربية في ظل سلطان الكنيسة ثم تقدم العلم والمدنية في الغرب بعد تخلص أوربا من سلطانها مما أدى إلى شيوع هذا الاعتقاد عند الغربين وبخاصة العلماء المتخصصين في العلوم التجريبية.

فيعتقدون أن الدين والعلم متعارضان ومتنازعان بحيث إذا أردنا أحدهما فلا بد من رفض الآخر، فرجل الدين لا يمكن أن يكون عالماً تجريبياً[1]، وكذا لا

---

(١) أخبرني أحد المبعوثين المسلمين إلى أوربا لدراسة الكيمياء أن أستاذه سمعه يوماً يقول قبل بدء تجربة معملية «بسم الله الرحمن الرحيم» فقال له سمعتك تذكر هذه العبارة كلما بدأت العمل، فهل تقول لي ما معناها؟ فلما أخبره عن معناها، نهره قائلاً له: هذا لا يجوز في بحث علمي لأنه يفسده، ويجب عليك ــ إذا أردت أن تكون باحثاً ناجحاً وعالماً فيما بعد ــ أن تتخلص من هذه المعتقدات الغيبية تماماً، أو على الأقل عليك أن تتخلص منها وتتركها خارج المعمل ولا تستخدمها في البحث.

يكون العالم التجريبي متديناً أو رجل دين. وإذا أراد أحدهما أن يجمع بين العملين أو الصفتين، فإنه لا بد أن يكون من ذوي الشخصيات المزدوجة، يحيا بعقلية وأسلوب وتفكير ومعتقدات وآراء داخل المعمل ويحيا بنظائر لهذه الأمور مخالفة لها تماماً خارجه.

وقد تمخض هذا الموقف الأوربي الحديث من الدين عن النظرية الوضعية التي قال بها أوجست كونت، وهو يزعم أن أسلوب التفكير البشري يرقى مع رقي الانسان، من ثم يمر خلال مراحل ثلاثة:

الأولى: مرحلة التفكير الأسطوري أو الديني وهي تمثل مرحلة طفولة البشرية.

الثانية: مرحلة التفكير الفلسفي الميتافيزيقي وهي تمثل مرحلة شباب البشرية.

الثالثة: مرحلة التفكير الوضعي أو العلمي وهي تمثل مرحلة نضج البشرية ورجولتها.

وهذا الكلام يحتوي على مغالطة كبيرة أيضاً إذ هو يخلط بين الدين والأساطير، ويساوي بين الغيب والخرافة. فيشترط الدين الايمان بالغيب ويفسر به الكون والحياة والوجود الإنساني ومصير الانسان بعد الموت. والغيب غير الأساطير ومختلف عنها تماماً، فالأساطير من إنتاج الخيال البشري وموضوعاتها أحداث خرافية بين كائنات وهمية خيالية ليس لها وجود في الواقع الكوني، فموضوعها إذن هو العالم الطبيعي ولكن بأحوال مخالفة للعالم الطبيعي الواقعي ومغايرة لقوانين الطبيعة وطبائع الأشياء والأحياء.

أما الغيب الذي وردت حقائقه في الأديان السماوية وآخرها القرآن والسنة فهو حقائق عن موجودات واقعية حقيقية لكنها ليست طبيعية، وليست مادية، وغير خاضعة لنواميس الله في الارض وإن كانت خاضعة لنواميس إلهية أخرى خاصة بها ومع ذلك لا غنى عن عالم الغيب أو حقائقه لتفسير العالم الطبيعي أو الكون المادي ككل وليس كأجزاء ولا غنى عنه لتفسير وجود الانسان ومصيره.

كذلك تكمن مغالطة هذه النظرية في أنها تجعل موضوع الدين وموضوع العلم التجريبي واحداً، وهذا خطأ لأن لكل منهما موضوعه الخاص ومنهجه الخاص ومقياسه الخاص ونتائجه الخاصة ومهمته الخاصة به.

فليس لكل منهما إذن مرحلة خاصة من مراحل التفكير البشري، لأن التفكير البشري يستخدمهما معاً ويعتمد عليهما معاً في كل زمان ومكان.

ولا تمثل المعرفة الدينية تطوراً من أطوار التفكير البشري كما لا تمثل المعرفة التجريبية طوراً أرقى ومرحلة أكثر تقدماً وأسلوباً أكثر دقة وأقرب إلى اليقين. لأن المعرفتين موجودتان معاً منذ بدء الخلق فقد خلق الله عز وجل آدم موحداً بفطرته، وهذا هو أساس المعرفة الدينية عند الانسان ثم علمه الأسماء كلها وهذا هو أساس المعرفة التجريبية عنده. فالإنسان يحتاج في كل زمان ومكان للمعرفتين معاً لانجاز فعل واحد ــ كما ثبت لنا من التحليل النفسي للفعل الانساني ــ، وسيظل الانسان في حاجة إلى هذين النوعين من المعرفة لممارسة فاعليته في شتى المجالات الخلقية والمدنية حتى قيام الساعة.

ولا يمكن أن يسقط الانسان العلوم الدينية أثناء مسيرته الحضارية مكتفياً بالعلوم التجريبية، بحجة أن الثانية أسلوب النضج والكمال، ففي هذا الكلام مغالطة مفضوحة، لأن الإنسان لا يستطيع أن يعتمد على العلوم التجريبية التي يتحقق من صحة فروضها في المعامل في أخطر المعاملات والعلاقات في حياة الانسان مثل قضايا الأخلاق والتشريع والأنظمة الاجتماعية المختلفة والقوانين الدولية العادلة وحقوق الانسان وغيرها. فهذه الأمور لا تخضع للتجربة المعملية لأن الانسان ليس مادة فقط فهو جسد وروح وإرادة حرة مختارة، والنتائج الدراسية لأفعال المجتمعات والأجيال الإنسانية لا تظهر إلا بعد أجيال وقرون من السنين بحيث يستحيل الاعتماد على المنهج التجريبي لمعرفة الحق من الباطل والحلال من الحرام والعدل من الظلم.

كما أن العلم التجريبي والتكنولوجيا ــ وإن كانا قادرين على قيادة الانسان إلى صنع القنبلة الذرية فهما عاجزان تماماً عن إرشاده وتوجيهه في اتخاذ القرار العادل في استخدامها ومن ثم لزمت العلوم الدينية في كل زمان ومكان للانسان كالعلوم التجريبية سواء بسواء.

ونظرية أوجست كونت أو دعوته إلى الوضعية في المعرفة مناقضة لنفسها فمولدها شاهد على بطلانها لأن أوجست كونت عندما وضعها لم ينظر في العلوم

الدينية والعلوم التجريبية نظرة موضوعية، وإلا لكان لزاماً عليه أن ينظر في علوم الاسلام وعلوم سائر الأديان في الارض قبل أن يعمم الحكم الذي استخلصه من النظر في دين الكنيسة على كل الأديان فهذا التعميم مخالف للموضوعية.

كما أنه لم يستخلص نظريته من مجرد النظر في الدين والعلم ولكنه أتى إلى الدين والعلم وقد آمن واعتقد بفكرة تنازعهما وتعارضهما ثم حاول أن يأتي بالشواهد الدالة على هذا الحكم اللاموضوعي المسبق. فليست هذه النظرية إلا نتاجاً لحالة رد فعل العقل الأوربي لموقف الكنيسة المعادي للعلماء من قبل، فهي إفراز خالص لحالة رد الفعل وهذا يمنع كونها نتيجة بحث موضوعي.

فليست العلوم الدينية والعلوم التجريبية متنازعتين حيث كل منهما في الأصل علم إنساني فهما نوعان ينتميان إلى جنس واحد هو العلم. والهدف لكل منهما هو إدراك الحقيقة سواء كانت حقيقة جزئية أو حقيقة الكون أو الوجود.

وليست العلوم الدينية والعلوم التجريبية متعارضتين حيث يعتقد البعض أن الأولى خاصة بالنواحي الروحية وبالآخرة والثانية خاصة بالنواحي المادية وبالدنيا وهذا وإن كان صحيحاً إلى حد ما إلا أن المعرفة أو العلوم الدينية تنصب على شئون الحياة في الاسلام بنفس القدر الذي تنصب به على شئون الآخرة، كما أن العلوم التجريبية في الاسلام عون للانسان المسلم على عبادة ربه وابتغاء الدار الآخرة بما يحصله منها من نتائج فليس ثمة علوم دينية وعلوم دنيوية أو بمعنى آخر ليست العلوم الدينية للآخرة فقط وليست العلوم التجريبية للدنيا فقط.

وأساس هذا أنه لا انفصال بين الدنيا والآخرة في الاسلام. بل هما مرحلتان وجوديتان للانسان عبر الزمان تؤدي إحداهما للأخرى وارتباطهما كارتباط الشجرة بالثمرة أو المقدمة بالنتيجة. ومن ثم لم يكن في الاسلام ثمة مجال لعلوم الآخرة تعارض وتخالف وتنافي علوماً أخرى للدنيا.

فإذا تذكرنا أن المعرفتين ترميان إلى إرشاد الفاعلية الإنسانية لتحقيق هدف واحد في الدنيا هو الخلافة، وهو في نفس الوقت هدف الانسان في الآخرة حيث ينال بتحقيقه خلافة الله وولايته في الملك الأبدي الخالد أي الجنة، إذا تذكرنا هذا

فليس ثمة انفصال بين الدنيا والآخرة في الاسلام، وليس ثمة تعارض أو تنازع بين العلوم الدينية والعلوم التجريبية لأنهما يؤديان إلى نتيجة واحدة وهي ترشيد وقيادة الفاعلية الإنسانية إلى غايتها.

فعندما يعمل الانسان - كفرد أو كذات - فإن المعرفتين تتداخلان معاً لترشيد الإرادة والاستطاعة حتى يتم الفعل على الوجه المراد، وعندما تتخذ الأمة قراراتها أو تحدث في حياتها تغييرات حاسمة أو غير حاسمة فإنها تعتمد على هذين النوعين من المعرفة معاً حيث يسترشد الحكام وأصحاب القرار بالمشرعين والقانونيين كما يسترشدون بنصائح الخبراء والفنيين التجريبيين، ومعرفة المشرعين والقانونيين والسياسيين والاقتصاديين والتربويين هي من اختصاص العلوم الدينية في المجتمع الإسلامي ومعرفة الفنيين هي معارف تجريبية. فالانسان في حاجة إلى نوعي العلم في كل زمان ومكان. ومن ثم فهما متضافران متعاونان، وليسا متعارضين أو متنازعين.

وشأن هذين النوعين من المعرفة شأن الأذنين والعينين واليدين والرجلين، يسمع بهما الانسان صوتاً واحداً ويرى منظراً واحداً ويفعل بيديه فعلاً واحداً ويتحرك برجليه حركة واحدة، كذلك جعل الله عز وجل للانسان نوعي المعرفة: الدينية والتجريبية يسترشد بهما في إنجاز فعل واحد ويقيم بهما حضارة واحدة ويهدف بهما إلى تحقيق غايته المطلقة الأبدية وهي خلافته لله في الارض.

إن التناقض لا يكون إلا بين قضيتين تتحدثنا عن موضوع واحد، إحداهما كاذبة والأخرى صادقة، كقولنا: الشمس مشرقة الآن، وكقولنا: الشمس غائبة الآن. فالموضوع هنا هو الشمس والمحمول في كل قضية مناقض للآخر ولذلك يلزم بالضرورة أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً، فهما لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً، ولذلك فهما متناقضتان.

أما إذا قلنا مثلاً «الشمس مشرقة الآن» وقلنا «الحجرة مظلمة» فليس ثمة تناقض بين القضيتين لأن موضوع كل منهما ليس واحداً، فالموضوع في الأولى: الشمس والموضوع في الثانية الحجرة، فاختلاف الموضوع يمنع تناقض القضيتين حتى لو كان المحمول في كليهما متناقضاً، ومن ثم يمكن لهاتين القضيتين أن

يصدقا معاً أو يكذبا معاً.

ولما كان موضوع العلوم الدينية غير موضوع العلوم التجريبية امتنع أن يكون بينهما تناقض أو تعارض أو اختلاف أو تضاد لأن ما كان التناقض ممتنعاً فيه كان التعارض والاختلاف والتضاد بالامتناع أولى من حيث إنَّ التناقض أشد أنواع الاختلاف.

وكذا الأمر بالنسبة للتنازع، فالتنازع بين منهجين أو موضوعين في الفكر أو حتى بين شيئين في الواقع لا بد أن يكون حول أمر مشترك بينهما فإذا انعدم الأمر المشترك بينهما استحال أن يكون بينهما تنازع.

فالمتنازعان أمام القاضي لا بد أن يكون بينهما موضوع واحد للنزاع، أي أنه إن كان أرضاً أو عقاراً أو شيئاً معنوياً فلا بد أن يكون واحداً.

وبالمثل يحدث التنازع بين مناهج التفكير والمعرفة عندما يحدث أن يقع موضوع واحد هدفاً لعلمين مختلفين، والتنازع قائم الآن بين بعض موضوعات العلوم الإنسانية في الغرب، حتى يتنازع علم النفس ــ مثلاً ــ مع علم الاجتماع حول موضوع علم النفس الاجتماعي ويتنازع علم الاجتماع والعلوم القانونية حول موضوع واحد هو علم الإجتماع القانوني، وهكذا وعلة التنازع الأولى هو ادعاء كل علم أن هذا الموضوع يخصه وحده.

وما زالت الفلسفة قديماً وحديثاً تنازع الدين موضوعاته الرئيسية حيث يحاول الفلاسفة الإجابة على نفس الأسئلة التي تتولى العقائد في الأديان الإجابة عليها. فالموضوع بين الفلسفة والدين واحد وإن كانت المناهج مختلفة ولذلك فالنزاع بينهما قائم وسيظل.

وتتنازع العلوم الإجتماعية والنفسية والتربوية الغربية مع الاسلام في موضوع واحد هو الشريعة الاسلامية، لأن الشريعة الاسلامية تهدف إلى تربية الفرد والجماعة وإلى تنظيم المجتمع تنظيماً ربانياً قويماً يعود بالخير على الناس ولكن أرباب هذه العلوم ــ سواء كانوا يعلمون أم لا يعلمون ــ يريدون أن يربوا الأفراد وينظموا حياتهم تنظيماً علمانياً كالذي عليه الغرب الآن. وما كان هذا التنازع

ليحدث لولا وحدة الموضوع والهدف بين العلوم الشرعية في الاسلام وبين العلوم الإجتماعية الغربية.

أما بين العلوم الدينية الاسلامية وبين العلوم التجريبية، فالأمر مختلف تماماً، فليس بينهما تنازع، لأن لكل منهما موضوع بحثه الذي يختلف عن موضوع الآخر تماماً.

ولكل منهما مصادره الخاصة.

ولكل منهما منهجه الخاص في تحصيل المعرفة.

ولكل منهما مقياسه الخاص الذي يقيس به نتائجه ليعرف الصحيح من الفاسد فيها.

ولكل منهما فائدته العائدة على الحياة الإنسانية.

ولكل منهما هدفه الخاص وهو تحقيق العبودية بالنسبة للأولى والسيادة بالنسبة للثانية وإن كان الهدفان في النهاية ينصهران معاً ليكوّنا الهدف المطلق للانسان من وجوده وهو الخلافة لله في الارض.

هذا الاستقلال بين نوعي المعرفة في الموضوع والمصدر والمنهج والمعيار والفائدة والهدف الخاص يمنع حدوث التنازع أو التعارض أو التناقض بينهما.

ولكن هذا التمايز والاستقلال لا يمنع من القول إن كلا منهما في حد ذاته علماً إنسانياً وإن كلاً منها نوعٌ من العلم متمايزاً عن الآخر.

كذلك لا يمنع هذا التمايز من القول إنهما يهدفان لغاية واحدة هي قيادة عمل الانسان وتوجيه فاعليته لتحقيق خلافة الانسان لله في الارض.

فالمؤديان إلى هدف واحد في النهاية ليسا متعارضين بل هما متعاونين متآزرين فلا غنى لأحدهما عن الآخر.

فإذا كانت الخلافة عبودية وسيادة فالعلوم الدينية هي قائدة الانسان ومرشدته إلى تحقيق هذه العبودية.

والعلوم التجريبية هي قائدة الفاعلية الإنسانية ومرشدتها لتحقيق السيادة. وهذا هو سر التآزر والتعاضد بين نوعي المعرفة لأن السيادة والعبودية ـ كما قلنا ـ وجهان لحقيقة واحدة هي خلافة الانسان لله في الارض.

٢٩ ـ العلوم الدينية والعلوم التجريبية:

يعمد بعض الباحثين والكتاب من المستغربين والعلمانيين إلى تسمية العلوم الدينية بالدين ويتعمدون قصر اسم «العلم» على العلوم التجريبية، حتى كاد الأمر أن يكون مصطلحاً، فعندما يقولون «العلم» يصبح من المعروف عندهم أن المقصود به العلم التجريبي.

وهؤلاء المستغربون ينادون العرب ويدعونهم إلى ضرورة طبع العقول العربية بالأسلوب العلمي التجريبي والأخذ بهذا الأسلوب في شتى مناحي الحياة وتربية أبنائنا على الطريقة العلمية في التفكير للتخلص من الطريقة الدينية الغيبية في التفكير. هذا إذا أراد العرب ـ في زعمهم ـ أن يكون لهم وجود تحت الشمس في القرن القادم[١].

وهم في معرض دعوتهم هذه ـ والتي يسميها بعضهم دعوة إلى تجديد الفكر العربي وتطويره والعمل للارتقاء به ـ ينادون بضرورة فرز التراث العربي بقصد الأخذ والترك ومقياس الأخذ والترك هو ما ينفع وما لا ينفع، ومقياس النفع والضر عندهم بالعقل والعلم التجريبي وليس بالدين والوحي[٢].

وهؤلاء المستغربون في عالمنا الإسلامي يتجاهلون أن في هذا التراث معجزة القرآن والسنة، اللذين ليس فيهما إلا النفع والهدي للناس. وإن هذا الجزء من تراثنا نحن المسلمين غير قابل للاختيار أو للأخذ والترك منه كيف نشاء، وإلا لما أصبحنا مسلمين، ولكن هؤلاء المستغربين من الخبث بحيث إنهم لا يسمون هذا

---

(١) راجع التفكير العلمي للدكتور فؤاد زكريا ـ سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت ربيع أول وربيع آخر سنة ١٣٩٨ هـ.

(٢) راجع تجديد الفكر العربي للدكتور زكي نجيب محمود ـ وهو كتاب يشهد على انتساب كاتبه قلباً وقالباً للحضارة الغربية المعاصرة، رغم إعلانه في صدر الكتاب غير ذلك.

التراث إسلامياً، بل يسمونه عربياً، ولا يدعون إلى تجديد الفكر الاسلامي، وإنما يدعون إلى تجديد الفكر العربي، لأن تجديد الفكر الاسلامي يقتضي المحافظة على الإلتزام بالكتاب والسنة، حتى في عملية التجديد، حتى يظل إسلامياً، أما تجديد الفكر العربي فهو يتيح له إسقاط الكتاب والسنة من التراث وتركهما بحجة الأخذ بالأسلوب العلمي التجريبي في التفكير كما فعل الغرب الحديث في زعمهم.

فهذه التسمية «تجديد الفكر العربي»، مقصودة لأنها تتيح لهم اعتبار القرآن والسنة والعلوم الإسلامية القائمة عليهما من التراث الذي يجوز أخذ ما ينفع منه وترك ما لا ينفع ــ حسب زعمهم الباطل ــ وإلا فنحن ــ كمسلمين ــ نؤمن أن الوحي كله قرآناً وسنة نفع وخير وضروري للبشرية حتى قيام الساعة.

ويكمن هذا الخطأ القاتل الذي وقع فيه المستغربون في خلطهم بين نوعي العلم كنتيجة حتمية لاعتقادهم بالوهم الكبير الذي يقول بتعارض العلوم الدينية مع العلوم التجريبية وتنازعهما، ومن ثم ينبني ــ في اعتقادهم ــ على هذا الوهم ضرورة التخلص من المعرفة الدينية التي هي سبب التخلف الحضاري والإلتزام التام للأسلوب العلمي والمنهج العلمي حتى يرقى الفكر العربي ويتقدم الانسان العربي حضارياً.

والذي نود أن نقوله الآن ونؤكده هو أن المعرفة الدينية علم بأدق وأوسع ما تعنيه كلمة العلم، فالدين ليست كلمة تقال في مقابل العلم، والعلم ليس شيئاً في مواجهة الدين، بل الدين ــ باعتباره وحياً نازلاً من عند الله عز وجل ــ علماً يقيناً يقوم على أقوى قواعد وأصول اليقين التي يمكن أن يصل إليها إدراك الانسان على الارض. وهو لا يقل في محك اليقين ومعباره أصالة وقوة عن العلوم التجريبية إن لم يزد عليها في ذلك[1].

وإذا كان العلم هو المعرفة الإنسانية القائمة على الدليل المورث لليقين، فإن العلوم الدينية الإسلامية تقوم على هذا الاساس، ومن ثم قلنا مخالفين للحقيقة أو متحيزين للدين عندما نسميها العلوم الدينية.

---

(١) سنعرض لهذه القضية بشيء من التفصيل بعد قليل.

وبحديثنا التالي عن استقلال نوعي العلم: الديني والتجريبي من حيث: الموضوع والمصدر والمنهج والفائدة والهدف ومعيار اليقين، سيثبت ويتضح لنا صحة ما نقول، وخطأ الوهم الكبير الذي يدعو إليه المستغربون وهو ضرورة التخلص من التفكير الديني والاقتصار على الأسلوب العلمي التجريبي كطريق ومبدأ للنهضة العربية.

٣٠ ـ الإستقلال والتمايز بين العلوم الدينية والعلوم التجريبية من حيث الموضوع:

أ ـ تصور الكون المخلوق بين الإسلام والمادية:

إذا كانت المعرفة مقوماً رئيسياً للفاعلية الإنسانية، فإننا يجب أن ندرس المعرفة في نطاق الفاعلية، باعتبار أنها جزء منها، وليس باستقلال عنها، أو عن طبيعة الانسان والهدف من وجوده بل لا يجوز لنا أن نتناول مبحث المعرفة منفصلاً عن مفهوم الكون المخلوق أو العالمين.

يثبت القرآن الكريم أن الكون المخلوق عوالم متعددة خلقها الله عز وجل، فليس الكون المخلوق عالماً واحداً، والدليل على ذلك أن الله عز وجل لم يحدثنا في القرآن الكريم عن الكون المخلوق باسم العالم وإنما يحدثنا دائماً عن العالمين كقوله تعالى: ﴿ الحمد لله رب العالمين ﴾ (٢ ـ الفاتحة)، فإذا علمنا أن كلمة «العالم» بصيغة المفرد لم ترد في القرآن الكريم ولا مرة واحدة، تأكدنا أن الكون عوالم متعددة.

فهو كثير من حيث العدد ولكنه اثنان من حيث النوع هما عامل الغيب وعالم الشهادة قال تعالى: ﴿ الم. ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ﴾ (١-٣ ـ البقرة) وقال تعالى: ﴿ عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال ﴾ (٩ ـ الرعد).

أما عالم الشهادة فهو العالم المحسوس أو يدخل فيه كل ما يستطيع الانسان إدراكه بحواسه، أما عالم الغيب فينتمي إليه كل كائن غير محسوس أو ما ليس بمحسوس فهو غير مادي، أما كل ما يدرك بالإحساس فهو مادي، ونعني بالمادة

كل ما يتكون من العناصر المادية التي استقرأها ورصدها العلماء في الطبيعة والفضاء.

ومن هنا سميت المذاهب الكافرة التي تنكر الغيب مذاهب مادية حيث لا يثبت أصحابها في الوجود إلا ما هو مادي.

فإذا أضفنا العناصر المادية والأشياء والظواهر الطبيعية ضمن عالم الشهادة، فإن عالم الشهادة ينحصر في الفضاء الكوني الذي لا يعرف له الانسان حتى الآن حدوداً وما يسبح فيه من نجوم وكواكب وأجرام، والأرض وما عليها وما فيها وما تحت الثرى.

أما عالم الغيب أو عوالم الغيب فهو السماوات الست التي تعلو السماء الدنيا، والأرضون الست، حيث تكون كل أرض وسماء عالماً مستقلا له مخلوقاته وناموسه وطبيعته وقوانينه، وكذا الملائكة والجن والروح كل ذلك من عالم الغيب.

أما الانسان فهو ينتمي للعالمين، جسده لعالم الشهادة لأنه مادي محسوس، أما روحه ونفسه فينتميان لعالم الغيب. قال تعالى عن خلق الانسان الفرد في رحم أمه ﴿ الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الانسان من طين، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ثم سواه ونفخ فيه من روحه... ﴾ (٩ ــ السجدة)، والروح من عالم الغيب قال تعالى: ﴿ ويسألونك عن الروح قل: الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾ (٨٥ ــ الإسراء).

وحسب حقيقة الوجود في الاسلام يصبح أمام المعرفة الإنسانية موضوعان مختلفان، وليس موضوعاً واحداً.

ورأس المعارف كلها وأشرفها وأجلها ومبدؤها هي معرفة الله عز وجل وهي تفترق من حيث المصدر والمنهج عن معرفة عالمي الغيب والشهادة معاً. وذلك لأن معرفة الخالق مغايرة لمعرفة المخلوقين.

فمعرفة الله عز وجل أولاً بالفطرة قال تعالى: ﴿ فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم، ولكن أكثر

الناس لا يعلمون ﴾ (٣٠ ــ الروم). وفطرة الشيء هي طبيعته في أول خلقه، ومن ثم ففطرة الانسان هي طبيعته الأولى التي يولد بها وقبل أن تتبدل وتتغير، فالآية تثبت أن الله عز وجل يخلق الناس موحدين بمقتضى طبيعتهم وخلقتهم وجبلتهم، أي أن طبيعة الانسان الأولى السوية أو فطرته ــ لو سلمت من التحريف والتبديل والتغيير ــ فإنها تدله وتهديه ــ دون علم مكتسب ودون إرشاد من أحد من الخلق ــ إلى حقيقة التوحيد الإسلامية، وتعرفه بربه وخالقه واحداً لا شريك له ولا رب سواه.

ومن ثم فالتوحيد الذي نزل من السماء بالوحي له مثيل في نفس كل إنسان لم تتبدل فطرته، ولا فرق بين المعرفتين بالله: معرفة الفطرة ومعرفة الوحي، اللهم إلا أن معرفة الفطرة بالله إجمالية كلية، ومعرفة الوحي تفصيلية بيانية إخبارية، حيث يخبرنا الله عز وجل بالوحي عن أسمائه الحسنى وصفاته العليا، وقد ورد من الأحاديث الصحيحة ما يفسر الآية بهذا المعنى، ففي الحديث القدسي الذي يرويه رسول الله ﷺ عن ربه عز وجل قال: (يقول الله تعالى: إني خلقت عبادي حنفاء كلهم فاجتالتهم الشياطين عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً ــ رواه مسلم في صحيحه). كذلك قال رسول الله : (كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ــ رواه البخاري ومسلم في صحيحهما).

أما كيف تعلم الناس حقيقة التوحيد ومتى؟ فإن هذا كان في مرحلة وجودية سابقة على وجود الانسان في هذه الحياة الدنيا وقد علمه الله عز وجل التوحيد بنفسه وذلك بأن أشهدهم على أنفسهم أنه لا رب لهم سواه وأخذ عليهم العهد والميثاق قال تعالى: ﴿ وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا: بلى شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون ﴾ (١٧٢، ١٧٣ ــ الأعراف).

أما دور الرسل بالنسبة لحقيقة التوحيد فهو دور تذكيري وتعليمي وليس دوراً تعليمياً فقط ويختص الجانب التعليمي بمعرفة الله عز وجل بأسمائه وصفاته والحكمة من أفعاله.

وتعتبر معرفة الله عز وجل واحداً لا شريك له وخالقاً ومدبراً ورباً لكل شيء وفاعلاً لكل فعل وحدث، هي أساس المعارف الصحيحة كلها سواء تلك التي تخص عالم الغيب أم عالم الشهادة.

كذلك تعتبر هي المسلمة أو البدهية الأولى التي يقوم عليها كل دليل، بينما هي لا تحتاج إلى دليل، لأنها فطرية في النفس ومن ثم فمعرفة الله عز وجل هي أساس اليقين لكل ما يتوصل إليه الإنسان من معارف صحيحة مؤكدة. وفقد هذه المعرفة فقد لليقين في سائر المعارف ومورث للشك في كل الموضوعات سواء كانت من عالم الشهادة أم من عالم الغيب.

ب ـ موضوع العلوم الدينية في الاسلام:

لا شك أن معرفة الله عز وجل أهم موضوعات ومباحث العلوم الدينية إلا أننا أخرجناها من موضوعات العلوم الدينية لأن الإنسان يعرف ربه بالفطرة، حتى ولو لم يصله وحي من السماء، ولكنا نثبت كما هو الواقع فعلاً أن أول العلوم الدينية في الاسلام هو التوحيد، والتوحيد هنا هو معرفة الله عز وجل بأسمائه وصفاته كما جاءت في القرآن الكريم والسنة.

وتبحث العقيدة أيضاً في الكون المخلوق ككل وفي الحكمة من خلقه وفي حقيقة الانسان والحكمة من خلقه وأصله ومنشئه ومصيره بعد الموت.

فالبحث في الكون ككل ـ وليس كأجزاء ـ سواء المادي منه أم غير المادي، هو من موضوعات العقيدة والبحث في الانسان من حيث هو إنسان وما يتميز به عن غيره من الأحياء، هو أيضاً موضوع رئيسي من موضوعات الدين.

فالانسان روح وجسد، ومن ثم فإن معرفته في ذاته وتفسير سلوكه والمصادر الذاتية لهذا السلوك سواء السلوك النفسي أم الاجتماعي، وكذا أصول تربيته القويمة، كل ذلك مرتبط بعقيدة التوحيد من ناحية، وقائم على أساس هدف الانسان المطلق الأبدي الذي تحدده عقيدة الاسلام من ناحية أخرى. ولذلك كانت هذه الموضوعات هي من صلب العلوم الدينية، ونعني بها هنا الشريعة.

فالعبادات كموضوع من موضوعات الفقه الاسلامي تقوم على أساس التوحيد

حيث ترمي إلى تعبيد الانسان لخالقه.

والمعاملات التي تقوم على أساس التوحيد أيضاً تهدف إلى إقامة البناء الاجتماعي الإسلامي على أسس متينة قوية تؤدي أهدافها.

فنظام الحكم ونظام الأسرة والنظام الخلقي كلها موضوعات رئيسية في موضوعات الشريعة الإسلامية، ونظراً لأن الإنسان مخلوق من روح وجسد، فإن كل ما يمس نفسه وحياته الاجتماعية هو من عالم الغيب وليس من عالم الشهادة.

صحيح أن أفعاله النفسية والاجتماعية تقع في عالم الشهادة ويمكن معرفة آثارها بالمشاهدة والإحساس، ولكن هذا من حيث الآثار والنتيجة، والعلم بالظاهرة هو علم بعلتها وأسبابها لذا فإن التفسير الصحيح والتعليل الحق للسلوك الإنساني يكمن في النفس الإنسانية التي هي من عالم الغيب.

كما أن معرفة ما يصلح للانسان من أخلاق ونظم وتشريعات يمت أيضاً إلى عالم الغيب وليس إلى عالم الشهادة لأن العبرة بالأصل والمنشأ والمعول على المصدر والمنبع وليس بالنتيجة.

وبناء على ما تقدم إن موضوع العلوم الدينية هو عالم الغيب والجانب النفسي والروحي من الوجود الإنساني وما يقوم عليهما من علاقات وأفعال.

وهذا يتوافق مع ما توصلنا إليه سابقاً من أن المعرفة الدينية الآتية من عالم الغيب هي الموجه والمرشد والهادي للإرادة الإنسانية في اختياراتها الفردية والاجتماعية، باعتبار الإرادة من عالم الغيب وليست من عالم الشهادة، فلا يهدي أو يوجه أو يرشد الجانب الغيبي من الكينونة البشرية إلا معرفة غيبية، كما لا يرضي الجوانب الروحية والنفسية عند الانسان إلا أهداف وغايات غيبية في عالم الغيب، كما أن الروح من عالم الغيب.

فالتوافق قائم بين أهداف المعرفة الدينية وبين موضوعها ومصدرها ومنهجها كما سنرى ذلك بعد.

جـ ـ موضوع العلوم التجريبية:

تتمثل موضوعات العلوم التجريبية في أجزاء عالم الشهادة أو العالم المادي أو العالم المحسوس. وهو ما يتمثل فيما يسميه القرآن الكريم «بالسماء الدنيا»، وهي ما يسميه العلماء التجريبيون بالفضاء الكوني، الذي يعتبر موضوع علم الفلك الحديث، وهي المجرات والنجوم أو الشموس والكواكب والأقمار والشهب والنيازك.

والمجموعة الشمسية التي تنتمي إليها أرض الإنسان هي واحدة من ملايين المجموعات الشمسية التي تحتويها مئات الألوف من المجرات، ويحكم كل جرم سابح في الفضاء نظام محكم يحدد فلكه وسرعة وحركة جاذبيته التي يتحكم الله عز وجل بها في وضعه وحركته واتجاهه وانتسابه إلى فلكه الأكبر.

ويحكم المجموعة الشمسية الواحدة نظام واحد، ويحكم المجرة نظام خاص بها أيضاً ويحكم الفضاء الكوني كله ناموس كلي عام لا يعلمه إلا الله عز وجل.

هذه الأنظمة الخاصة وهذا الناموس الكلي هو موضوع علم الفلك التجريبي الحديث ومعرفة هذا الموضوع ممكنة بالنسبة للانسان لأنها من عالم الشهادة.

فإذا كنا بمعرض دراسة الأشياء والأحياء في الارض، فإن الأشياء والأحياء فيها وتحتها وفوقها من الكثرة والتنوع بحيث يصعب ـ إن لم يكن من المستحيل ـ على تخصص واحد أن يتناولها جميعاً أو تصبح موضوعاً لعلم واحد. ومن ثم فهي موضوعات عديدة مختلفة لعلوم متعددة وإن كان الجميع يعتمد في البحث على المنهج التجريبي.

لقد لجأ الانسان ـ لكي يعرف الأشياء والأحياء وظواهرها ولتعليل هذه الظواهر والقوانين الضابطة لها بأمر الله عز وجل، لجأ إلى تقسيم الأشياء والأحياء وتصنيفها إلى أنواع وأجناس وجعل كل نوع موضوع لعلم معين.

فعلم الكيمياء يدرس العناصر المادية وتفاعلاتها، والطبيعة يدرس الظواهر الطبيعة كالصوت والضوء والمغناطيسية وغيرها، وعلم الحياة يدرس مظاهر الحياة وقوانينها.

ولكن تقدم هذه العلوم وخصوبة أو غزارة حصيلتها أدى إلى انقسام كل منها إلى علوم متخصصة فانتسبت إلى علوم الحياة العلوم الطبية والصيدلانية والنباتية والحيوانية وغير ذلك، وهكذا في كل ميدان من ميادين العلم.

ويعتبر الحساب والرياضيات القاسم المشترك في كل هذه العلوم.

ويدخل جسد الانسان في عالم الشهادة كموضوع لعلمي البيولوجي والفسيولوجي وذلك باعتباره جسماً مادياً محسوساً حياً.

ولما كانت الاستطاعة البشرية مرتبطة بهذا الجسد وأعضائه فإنه من البديهي أن يرتبط موضوع العلوم التجريبية بالاستطاعة البشرية ليكون موسعاً لها وموجهاً ومرشداً.

وبناء على ما تقدم نقول إن موضوع العلوم التجريبية هو كل ما يمكن إدراكه بالاحساس أو رصده بالمشاهدة أو تحديد كمه أو وزن كتلته أو قياس حجمه أو تحليله أو تركيبه وبالجملة هو كل ما يمكن رصده في الكون أو الطبيعة أو تحضيره في المعمل. وما عدا ذلك فليس من موضوعات العلوم التجريبية.

٣١ ــ الاستقلال والتمايز بين العلوم الدينية والعلوم التجريبية في مصدر المعرفة:

مصدر معرفة الله عز وجل واحداً لا شريك له هو الفطرة والعهد والميثاق الذي أخذه الله عليه في وجوده السابق على هذا الوجود.

بيد أن هذه المعرفة لا تكفي الإنسان لتوضيح مسائل العقيدة الصحيحة في المنشأ والمعاد والتكليف وغاية الانسان الوجودية والسبيل للوصول إليها. ولذلك فقد أرسل الله الرسل، وأنزل عليهم الوحي من عالم الغيب. وما زالت الرسل تترى إلى أممها منذ عهد البشرية الأول إلى آخر الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد ﷺ الذي تمثلت رسالته في القرآن الكريم وسنته المطهرة.

فالقرآن الكريم والسنة المحققة هما الوحي الإلهي الأخير للبشرية. ومن ثم فهما مصدر معرفة حقائق الغيب ومسائل الدين والتشريع.

ويتميز الوحي الأخير للبشرية عن الرسالات السماوية السابقة، التي لها أتباع حتى الآن، ونعني بها اليهودية والنصرانية، نقول: بتميز القرآن على التوراة والإنجيل بأنه من دونهما الكتاب الإلهي المحفوظ الذي لم يصبه تحريف أو تغيير أو زيادة أو نقصان.

ولذلك يعتبر القرآن والسنة المحققة هما الوحي الإلهي الوحيد على ظهر الارض. وهما ــ من ثم ــ المصدر الوحيد للعلوم الدينية الصحيحة والحقة.

وهما المصدر الوحيد للعلوم الإنسانية أو هكذا يجب أن تكون هذه العلوم. أي أنه يجب أن تنبع العلوم النفسية والاجتماعية والتربوية والتاريخية والسياسية والاقتصادية من القرآن الكريم، فلا يجوز للمسلمين أن يتخذوا مصدراً لهذه العلوم من غير القرآن والسنة. لأن غاية هذه العلوم هي تعبيد الإنسان لربه عز وجل، ولا يكون ذلك إلا عن طريق القرآن والسنة، فالقرآن والسنة هما مصدر تحقيق العبودية، وهذه الأخيرة هي الجانب الهام من الخلافة لله في الأرض، ومن ثم يجب أن يقوم كل ما هو إنساني ــ سواء بالنسبة لعلاقة الانسان بربه أو علاقته بأخيه الانسان ــ يجب أن يقوم أو ينبع من القرآن والسنة.

ودعوة بعض المستغربين من أبنائنا المسلمين إلى تطبيق المنهج العلمي التجريبي على هذه العلوم هي دعوة لترك مصدرها الرباني الصحيح وتلمسها في مصادر وضعية أو بشرية منحرفة.

هذه الدعوة هي دعوة إلى ترك الكتاب والسنة في أهم وأخطر قضايا الانسان وهي تنظيم حياته التنظيم الذي يؤدي إلى هدفه المطلق في الوجود.

فهي تضليل للإنسان المسلم عن غايته التي يجب عليه أن يسعى إليها، وتضليل، عن المورد الرباني الخالص الذي يجب أن يرتاده لتحصيل هذا الجانب الخطير من المعرفة، ذلك أن غاية العلوم الدينية في الاسلام بالنسبة للحياة الدنيا هي تنظيم حياة الإنسان التنظيم الأقوم الذي يحقق ذاته ويبلغه غايته، ومصدر هذا التنظيم هو الوحي: القرآن والسنة.

أما مصادر أو مصدر المعرفة التجريبية فهو عالم الشهادة نفسه، أي الأشياء

والأحياء والظواهر الطبيعية والكونية المراد معرفتها. هذه الأشياء والأحياء والأنظمة الكونية والظواهر الطبيعية، كأنواع مختلفة من المخلوقات، وكجزئيات متعددة من الكائنات، يشكل كل منها في ذاته مصدراً مستقلاً للمعرفة التجريبية وليست هي في مجموعها ككل مصدراً ممكناً لهذه المعرفة، لأن معرفة الكون المخلوق ككل من موضوعات المعرفة الدينية وليست من موضوعات المعرفة التجريبية.

أي أن مصدر المعرفة التجريبية هو الشيء الجزئي سواء كان المطلوب معرفته في ذاته أي طبيعته وخصائصه الذاتية، أو كان المطلوب معرفة تأثيره وتأثره بما حوله.

وقد يقول قائل إن مصدر المعرفة بهذا المعنى هو موضوع المعرفة، ولكنا نقصد بالمصدر شيئاً آخر غير الموضوع، فموضوع المعرفة هو الشيء المراد معرفته، أما المصدر فنقصد به المنبع والأصل والمعبر الذي نصل منه إلى هذه المعارف.

فالمعارف كلها مكتسبة ـ حسب عقيدة الاسلام، ما عدا معرفة الله عز وجل، والدليل على أنها مكتسبة قوله تعالى: ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ﴾ (٧٨ ـ النحل) ولا نعني بكلمة مكتسبة هنا أنها غير فطرية أو أنها آتية من خارج الذات الإنسانية، ولكننا نعني بها أن الإنسان لم يكن يعلمها علماً واضحاً جلياً عند ولادته كما يعلمها بعد تعلمها، ومعنى هذا أنه قد يتعلم الانسان شيئاً لم يتعلمه من قبل أو لم يكن يعلمه من قبل دون أن يكون هذا الشيء خارج ذاته العارفة.

فعلوم الشريعة يتعلمها الانسان بالتلقي من الوحي، والعلوم التجريبية يتعلمها الانسان بالملاحظة والفرض والتجربة، لكن ثمة مشكلة قائمة في تاريخ الفكر الإنساني حول كيفية المعرفة ومصدر الأفكار ومنبع التصورات عند الانسان.

ويمكن تلخيص هذه المشكلة في هذا السؤال: إذا كانت المعارف الإنسانية عن الكون المحسوس عبارة عن تصورات وأفكار عن الأشياء وخصائصها فما هو منبع أو مصدر أو أصل هذه الأفكار والتصورات؟

وقد انقسم المفكرون والباحثون للرد على هذا السؤال إلى فريقين:

الفريق الأول: وهم الحسيون أو الماديون، وهؤلاء يقولون إن العقل أو الذهن

البشري صفحة بيضاء، وعندما يشاهد الانسان الشيء أو يلاحظ خصائصه بحواسه ترتسم أو تنتقش أو تطبع صورة الشيء وخصائصه في ذهنه ومن ثم فالمصدر والمنبع عند هؤلاء هو الشيء المادي المحسوس، وهذا يعني أنهم يوحدون بين الموضوع والمصدر بالنسبة للمعرفة.

فالماديات هي منبع الأفكار وأصل التصورات وهي ترد إلى الذهن عن طريق الإحساس أي هو معبرها إلى الذهن.

والفريق الثاني: هم التصوريون أو المثاليون(*) وهؤلاء يرفضون أن تكون الأشياء المادية المحسوسة بما تتصف به من تغير وتنوع وكثرة، منبعاً للأفكار والتصورات وللعلم، كما يرفضوا أن يكون الإحساس البشري بما يتصف به من ذاتية وخداع واختلاف وتغير من فرد لآخر معبراً أميناً لها، وذلك لأن التصورات الذهنية التي هي أساس علم الانسان بالأشياء تتصف بالثبات والدوام والكلية.

فكيف يكون المتغير الجزئي المختلف من حالة إلى أخرى أصلاً ومصدراً للكلي الثابت الدائم؟! ومن ثم فالأفكار فطرية أي أنها ليست آتية إلى الذهن من خارج الذات الإنسانية، وإن كان الانسان يكتسبها فهو يكتسبها بالتعلم، ولكن ليس الاكتساب بمعنى التحصيل من خارج الذات الإنسانية، ولكن بمعنى استخراجها من أعماق الذهن البشري.

فليست عملية التعليم إلا عملية تذكر أو هي قريبة من ذلك. وكأن العقل البشري أو الذهن الإنساني مخزناً لهذه الأفكار والتصورات وكلما شاهد الانسان شيئاً أو لاحظه أو بحثه أو درسه أو تخيله فإنما يكون هذا كله داعياً للافكار والتصورات المغروسة في عقل الانسان لكي تنبعث وتظهر وتطفو إلى سطح الذهن ومجال الوعي.

(*) المثالية هنا ليست بمعنى المثالية الخلقية ولكنها بمعنى التصورية وهي منسوبة إلى نظرية المثل للفيلسوف اليوناني أفلاطون. وهي نظرية في الوجود والمعرفة، ومجملها أن الوجود عالمان: عالم المثل وهو عالم من التصورات الذهنية الكلية وكله خير وكمال وهو في السماء، والثاني: وهو العالم المحسوس ويتكون كل شيء فيه من مثاله أو صورته في عالم المثل متحداً في المادة المحسوسة ويقول أفلاطون إن مصدر الأفكار والتصورات هو عالم المثل وليست الأشياء المادية المحسوسة.

ويعارض المثاليون المذهب الأول الحسي الذي اعتنقه الماديون ومنهم الماركسيون فيما بعد وأدى بهم إلى القول بأن المادة سابقة على الفكر، ويؤكد التصوريون أو المثاليون على أن الفكر ممثلا في التصورات والأفكار الذهنية الفطرية سابق على المادة، فهي خاصية ذاتية للانسان، وحينما يتعلم الانسان فهو يستخرج الصورة أو الفكرة المناسبة من ذهنه ويطابقها على مثيلها من الأشياء الخارجية المحسوسة.

يمكننا التمثيل لعملية المعرفة حسب المذهب التصوري أو المثالي بغرفة مظلمة بها الأسماء والأشياء فإذا سلطنا عليها الضوء ظهرت وبانت، وهكذا تكون الأفكار والمعارف في الذهن لا تظهر ولا تنكشف إلا إذا شاهد الانسان ما يطابق ويقابل كل منها في الواقع المادي المحسوس، فيصبح الإحساس بها بمثابة تسليط الضوء عليها، وليس بمثابة طبعها أو نقشها في الذهن كما يقول الماديون.

ويؤيد هذا المذهب الثاني ما أخبرنا به الله عز وجل عن تعليم آدم الأسماء، حيث علمنا أنها أسماء الأشياء في الأرض، وأن المعروضات على الملائكة التي لم يعرفوا أسماءها لم تكن سوى نماذج لهذه الأشياء، ومن ثم كان تعليم الله آدم أسماء هذه الأشياء بمثابة غرس تصوراتها وأفكارها في عقله.

وقد ورث بنوه عنه هذه الأفكار والتصورات التي هي أصل العلم ومصدره، فإذا ما تعلم الإنسان شيئاً من الأشياء المحسوسة أو اكتشف شيئاً أو صنع شيئاً أو تخيل شيئاً. فهذا يعني أنه استخرج نموذج هذا الشيء أو صورته من عقله.

وأكبر دليل على هذا أن الانسان عنده من الخيال ما يمكنه من تصميم وتخيل أو تصور أشياء لا وجود لها في العالم المادي المحسوس، فمن أين، مثلا ــ إذا كان الحسيون والماديون على صواب ــ عرف الانسان المذياع والرائي (التلفزيون) أو الآلات والأجهزة ووسائل المواصلات وكل ما اخترعه ووصل إليه على مدى الأزمان.

لقد نزل آدم إلى الأرض وليس بها إلا المخلوقات الطبيعية المتمثلة في النبات والحيوان والبحار والأنهار والسهول والهضاب والجبال، فكيف تعلم الانسان صنع البيت أو الخيمة والمحراث والفأس والسكين؟

لا يستطيع زاعم أن يزعم أنه عندما رأى المحراث أو الخيمة أو غيرها من الأشياء عرفها فقط من رؤيتها في وجودها الواقعي المتشخص في المادة المحسوسة، حيث لا يستطيع أن يرد عندما نسأله قائلين: فمن أي شيء تلقي هذا الزاعم صور هذه الأشياء وأفكارها وخصائصها وأسمائها؟!

لا يوجد ـ كإجابة صحيحة على هذا السؤال ـ إلا خيال المخترع نفسه كمصدر أو منبع لهذه التصورات.

ولو كان عقل الإنسان صفحة بيضاء، كما يقول الماديون، ولو كانت المادة سابقة على الفكر كما يقول الماركسيون، ولو كانت عملية المعرفة هي تلقي صور الأشياء من الخارج وطبعها في الذهن فقط، لكان الإنسان يعيش حالياً على وجه الأرض كما تعيش الأحياء الأخرى، ولما اكتشف الإنسان أو اخترع أو صنع شيئاً، ولما كان هناك تقدم علمي على الإطلاق. ولظل الانسان على حالته الأولى كالحيوان سواء بسواء.

لقد خلق الله عز وجل الانسان وخصَّهُ بعلم الاسماء، وليس بالعقل كما يزعم البعض، لأن الحيوان عاقل وإنما يتميز الانسان عن سائر الأحياء في الارض بعلم الاسماء، أي بهذه الأفكار والتصورات الذهنية المغروسة في عقله فهي طاقة عقلية ذهنية دافعة له إلى إختراق الواقع الذي يعيش فيه، والنفاذ منه إلى حالة وجودية أعلى معيشياً وأرقى علمياً من التي يولد الانسان عليها، وسر ذلك كله مكنون في علم الاسماء المخزون في عقله.

ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن الأبحاث الفسيولوجية الخاصة بالمخ والأعصاب عند الانسان قد أثبتت أن خلايا مخ الانسان لا تفنى ولا تتجدد كما يحدث لخلايا الأعضاء الاخرى، وأن الانسان يستغل ويشغل من خلايا مخه بقدر علمه وذكائه وتفكيره، وأن البشرية حتى الآن وبما وصلت إليه من علوم متقدمة نسبياً استغلت واستخدمت من خلايا المخ الانساني ما لا يزيد عن سبع المخ الإنساني كله وهذا يعني أن:

١ ـ التقدم العلمي التجريبي والتكنولوجي عند الانسان قابل للزيادة والنمو إلى ما يعادل سبعة أضعاف ما وصلت إليه البشرية حتى الآن.

٢ ــ إن مجال تطور البشرية وتقدمها علمياً وتقنياً وعمرانياً محدود وليس إلى ما لا نهاية أو بلا حدود كما يزعم الملاحدة لأن المخ البشري محدود، والتصورات محدودة وعلم الاسماء محدود. وإن القرآن الكريم بإخباره أن الله علم آدم الاسماء كلها يؤيد نتائج علم جراحة المخ والأعصاب حول وظيفة المخ البشري ولا يختلف معه.

٣ ــ وإن وصول الانسان إلى مرحلة استنفاذ علم الاسماء واكتشافه لكل ما يحتوي عليه ذهنه من تصورات وأفكار وتطبيقاتها في مجالات الحياة يعني نفاذ أجل البشرية وقيام الساعة، وعلم ذلك عند الله وحده، فلا شك أن وصول الانسان إلى هذه المرحلة سيضاعف استطاعته بالتوسع التقني والصناعي إلى مدى بعيد لا يعلمه إلا الله عز وجل، وبما يجعلنا نحن أهل هذا الزمان عاجزين ومتخلفين علمياً وتكنولوجياً بالنسبة لهم، فإذا ما فقد الانسان في مثل هذه الحالة عبوديته لله ــ كما هو عليه حال الانسان الغربي الآن، فإنه سيظن في نفسه القدرة على كل شيء وكل فعل في الارض، قال تعالى: ﴿ إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الارض مما يأكل الناس والأنعام، حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازّيّنت وظن أهلها أنهم قادرون عليها آتاها أمرنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالامس كذلك نفصل الآيات لقوم يتفكرون ﴾ (٢٤ ــ يونس).

٤ ــ تدل نتائج علم جراحة المخ والأعصاب أيضاً على أن الأفكار والتصورات نابعة من الانسان نفسه وليس من المادة بدليل عدم تحدد خلايا المخ، وبدليل التناسب المطرد بين علم الانسان وبين استغلاله لهذه الخلايا. ومن ثم يكون الفكر سابق على المادة وليس العكس.

٥ ــ وتدل هذه النتائج أيضاً على نتيجة هامة أثبتناها سابقاً: وهي أن الإنسان لا يمكنه أن يتعلم من نفسه شيئاً وأن كل ما يتعلمه إنما هو بعطاء من الله عز وجل وإن اختلفت كيفية العطاء وظروفه وتوقيته ومنهجه من نوع إلى نوع.

فمعرفة الانسان لربه عز وجل عطاء من الله سبحانه وتعالى، ومعرفة الانسان للشريعة والتكليف عطاء من الله عز وجل، وتلك هي العلوم الدينية.

ومعرفة الانسان للعالم المشهود المتمثلة في العلوم التجريبية عطاء منه أيضاً.

لكن معرفة الانسان لربه كانت في عالم الذر بالعهد والميثاق والأشهاد.

ومعرفة الانسان بالشريعة والعقيدة مصدرها الوحي والرسالات السماوية.

أما معرفة العالم المشهود فقد تلقاها الانسان من ربه عندما علم الله آدم الاسماء، ومن ثم جعل الله عز وجل للانسان دوراً عليه أن ينجزه لكي تنبعث هذه التصورات والعلوم والمعارف من عقله. وهو ما يتمثل في الاخذ بالأسباب والمناهج الصحيحة في دراسة أشياء العالم المشهود.

فلا يجوز للانسان أن يظن أن هذا الدور الذي يساهم به في استخراج المعلومات من عقله هو وحده الذي يمكنه من هذا العلم. لأن هذا العلم عطاء سابق من الله عز وجل ويقتصر دور الانسان فيه على استخراج ما سبق أن أعطاه الله عز وجل له.

ومثل العلوم الدينية والعلوم التجريبية بالنسبة للفاعلية الإنسانية ولهدف الانسان في الحياة، كمثل الماء بالنسبة لاستمرار حياة الانسان.

فالعلوم الدينية، من حيث المنبع والمصدر، كالغيث ينزله الله من السماء فيتلقاه الانسان أنهاراً وعليه أن يحافظ عليه ويحسن استعماله لينتفع به. فإذا ضيعه أو بدده أو أفسده فهذا يعني تضييع الشريعة وتغيير الوحي وتبديده، وهو الكفر، ومن ثم يظهر الفساد في البر والبحر ويهلك الانسان كإنسان وان بقي موجوداً كمجرد كائن حي. فكما أن تلويث الماء وإفساده يؤدي إلى موت الناس، كذلك يؤدي ضياع الوحي وتبديده أو تغييره إلى موت الإنسانية وضياعها بالكفر.

ومثل العلوم التجريبية ــ من حيث المنبع والمصدر ــ كالمياه الجوفية هي في الأصل من خلق الله عز وجل وهو ينزلها وهو الذي أسكنها باطن الأرض، ربما منذ أجيال بعيدة، فهي كالغيث من حيث كونها من رزق الله، ولكن الحال يختلف هنا بين الرزقين، فالمياه الجوفية لا ينتفع بها الانسان إلا بجهد شاق، يحفر البئر ويدلي بالدلو، أي أن الله عز وجل جعل للانسان، بالنسبة لهذه المعرفة، دوراً أكثر من مجرد التلقي والحفظ، كما هو الحال في العلوم الدينية.

وهذا الدور يتمثل في محاولة استخراج الأفكار والتصورات من ذهنه عندما يضع العالم أو الباحث الفروض التي يقترحها. فليس هو هنا خالقاً أو موجداً أو مستخلصاً لها من الأشياء وإنما هو مستخلص لها من ذهنه كما يفعل مستخرج الماء من البئر.

فاستخلاص القوانين والنواميس وخصائص الأشياء والأحياء يكون بفرض الفروض، ثم بالتأكد من صحتها بالتجربة، لكن الفرض نابع أصلاً من ذهن الانسان.

فالعلم عطاء ورزق من الله عز وجل للانسان سواء كان دينياً أم تجريبياً. ومع ذلك فللعلوم الدينية مصدرها الخاص وللعلوم التجريبية مصدرها الخاص.

٣٢ ــ الاستقلال بينهما من حيث المنهج:

أ ــ أهمية المنهج للمعرفة وللحضارة:

لا تستقل العلوم الدينية عن العلوم التجريبية من حيث الموضوع والمصدر فقط، وذلك لأن هذين الاختلافين أو الاستقلالين بينهما يستلزمان استقلالاً ثالثاً وهو استقلال المنهج في كل منهما عن الآخر.

ولا تعتبر قضية المنهج مسألة فرعية بالنسبة لموضوع الأصول الاعتقادية للعلوم، حتى يمكن أن نقصرها على مثل هذا المجال المحدود، بل تعتبر قضية رئيسية في هذا الموضوع، ولذلك سنعود إليها فيما بعد بإذن الله تعالى، لأن العلاقة بين الاسلام وبين العلوم بعامة العلم التجريبي بخاصة تتحدد من خلال العلاقة بين عقيدة الاسلام وبين المنهج العلمي التجريبي، وليس بين الاسلام وبين نتائج العلوم التجريبية المتخصصة وبين مكتشفاتها كما يظن البعض خطأ، وذلك لأن المنهج العلمي هو القاسم المشترك بين العلوم التجريبية المتخصصة، فلكل منها موضوعها الخاص، ولكن المنهج بينها واحد. ومن ثم تتحدد العلاقة بين الاسلام وبين العلم التجريبي ككل من خلال القرآن والسنة وموقفهما من هذا المنهج.

مما لا شك فيه: أن المنهج، بالنسبة للمعرفة الإنسانية بنوعيها ــ الديني والتجريبي ــ هو مفتاحها وطريقها وميزانها. فإذا ثبت لنا: أن لكل نوع منهجه

الخاص به، ثبت لدينا بطلان التعارض بينهما، إذ كيف يكون تعارضاً أو تنازعاً بين أمرين، لكل منهما موضوع مستقل عن موضوع الآخر، ومصدر مستقل عن مصدر الآخر، وطريق أو منهج مستقل عن طريق أو منهج الآخر؟!

ولما كان الموضوع الرئيسي للعلوم الدينية هو عالم الغيب والانسان، والموضوع الرئيسي للعلوم التجريبية هو عالم الشهادة، بل هو الموضوع الوحيد، بشرط تناوله كأجزاء، وأنواع وليس ككل، فقد استتبع هذا الاستقلال والاختلاف في الموضوع استقلالاً واختلافاً في المنهج.

وبتعبير آخر نقول: إن ثنائية الوجود في الاسلام استتبعت ثنائية في المعرفة، وذلك لأن اختلاف الغايات، يؤدي بالضرورة إلى اختلاف الوسائل والطرق المؤدية إليها.

ويعتبر المنهج التجريبي هو مفتاح التقدم العلمي والتقني، بمعنى أنه الطريق الصحيح الموصل إلى معرفة خصائص الأشياء، وعلل الظواهر، والقوانين الحاكمة لها، وعلى ذلك فإن قضية التقدم العلمي والتقني مرهونة بمعرفة وتطبيق هذا المنهج، ولما كانت المعرفة ــ بنوعيها ــ هي روح الحضارة، وأحد العوامل الرئيسية لانبعاثها في أمة من الأمم، فإن منهج المعرفة يعتبر أحد العوامل الرئيسية في قيام الحضارات، فإذا كان المنهج الذي يسلكه ويتبعه علماء حضارة ما، في نوع من نوعي المعرفة، أو في الاثنين معاً، ليس هو المنهج الصحيح والمطلوب، عقمت الحضارة، وفسدت الأخلاق والمعاملات بين الناس، وتوقف النمو العلمي والصناعي وأصبح الانسان ــ في ظل مناهج المعرفة غير الصحيحة ــ كالذي يسعى نحو السراب، وهو يظنه ماء، يظل سائراً في طريقه دون الوصول إلى بغيته، ودون التفكير في تغيير اتجاهه، والبحث عن المصدر الحقيقي للماء، والطريق الصحيح الموصل إليه، ويظل كذلك حتى يهلك.

فلا يكفي ــ لكي تنهض أمة من الأمم حضارياً ــ أن تكون لديها الإرادة الحضارية، أو الهمة الحضارية الباعثة لها من مرقدها التاريخي، وأن يتحدد هدف حركتها إنسانياً فقط، بل لا بد أيضاً كعامل رئيسي وهام، أن يتوفر لدى خاصتها وعلمائها: المنهجان الصحيحان للمعرفة الإنسانية بنوعيها: الديني والتجريبي،

كل في موضعه ولموضوعه، حتى يمكن القول: ان المتتبع لنشأة وقيام ونمو الحضارات، يستطيع أن يلمس الارتباط الوثيق بين النمو الحضاري وبين إدراك الانسان لهذين المنهجين وحسن استخدامهما.

ب ـ منهج العلوم الدينية:

ترمي قواعد المناهج في العلوم الدينية إلى التثبت من صحة نصوص الوحي قرآناً وسنة، حتى تصبح هي الأدلة على ما سواها في هذه العلوم، وتعتبر النصوص الموصوفة بأنها قطعية الثبوت مرجعاً للاسلام وأصلاً لأحكامه، وهي نصوص القرآن الكريم والسنة المحققة.

ويعتبر القرآن الكريم كله قطعي الثبوت، لوصوله إلينا عن جيل الآباء من العلماء والحفاظ للقرآن، عن جيل الأجداد عن آباء الأجداد عن أجداد الأجداد، وهكذا حتى نصل إلى القراء والحفاظ من تابعي التابعين، عن القراء والحفاظ من التابعين عن القراء والحفاظ من الصحابة، عن رسول الله ﷺ، عن جبريل، عن الله عز وجل.

أي أنه قد وصل إلينا بالتواتر محفوظاً في الصدور والألواح والصحف، يؤكد حفظه من التحريف والتبديل ويثبته ويضمنه لنا وعد الله عز وجل بحفظه حيث قال تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ (٩ ـ الحجر) وقال تعالى: ﴿واتل ما أوحي إليك من كتاب ربك لا مبدل لكلماته...﴾ (٢٧ ـ الكهف) وقد حفظ الله كتابه بما قيضه له من حفاظ وعلماء، حيث قامت لهذا الغرض علوم القراءات والتفسير، وعلوم القرآن. ولكل علم من هذه العلوم غايته وموضوعه ومنهجه وفائدته، وهي جميعاً تهدف إلى حفظ القرآن الكريم بسوره وآياته وكلماته ومعانيه ودلالاته، ليكون فهمه ميسراً للناس، وتلاوته في استطاعتهم، للتعبد وللعمل به.

كذلك وصلت إلينا السنة العملية والقولية المتمثلة في أحاديث الرسول ﷺ، بأدق منهج للتحقيق التاريخي عرفته الانسانية في كل حضاراتها حتى الآن. وقد قامت لهذا الغرض علوم الحديث، التي تهدف إلى التثبت من صحة نسبه الحديث إلى الرسول ﷺ عن طريق سند الرواية.

ويهدف المنهج في العلوم الدينية إلى استنباط المفاهيم والأحكام الاسلامية الخالصة من القرآن والسنة، بالرجوع إلى نصوصهما، حسب قواعد ودلالات اللغة العربية التي نزل بها القرآن. وذلك بمراعاة عدة قواعد، الغرض منها، سلامة الاستنباط، بحيث يكون الحكم المستنبط خالصاً من الهوى ومن النظريات والأفكار الوضعية الغريبة عن القرآن، أو من أي تأثير من شأنه أن يجعل الحكم غريباً عن الوحي، وقد تمثل ذلك عند المسلمين في علم أصول الفقه.

ونظراً لأن الوحي السماوي الأخير للإنسانية المتمثل في القرآن والسنة، جاء بشريعة كاملة تامة لجميع نواحي الحياة وأنظمتها الخلقية والاجتماعية، فإن الأحكام التي أتى بها الوحي تضمنت إرشادات وهدى وتوجيهات لكل ما يحتاجه الانسان في حياته الاجتماعية. وقد نشأ لذلك علم الفقه أو علوم الشريعة، وهذه بدورها تنقسم إلى علوم يهدف كل علم منها إلى هدف، وإن كان يجمع الجميع منهج واحد.

فالعبادات تتناول كيفية تعبيد الذات الإنسانية الفردية لله رب العالمين.

والشريعة الإسلامية أو ما يمكن أن نسميه بالنظم الاجتماعية الإسلامية هي الشرائع السماوية التي ينظم بها الله عز وجل علاقة الناس بعضهم ببعض في المجتمع، فنظام الحكم: ينظم العلاقة والمعاملة بين الحاكم والمحكومين، ويدخل في هذا النظام الرئيسي أنظمة فرعية أهمها النظام السياسي ونظام السياسة الخارجية والنظام الاقتصادي ونظام القضاء وغير ذلك.

ونظام الأسرة: وهو تنظيم الله عز وجل للعلاقة والمعاملة بين الزوج وزوجته، وبين الأبناء والوالدين، وبين الذكور بعامة والنساء بعامة في المجتمع، وما يقوم على ذلك من أنظمة فرعية كالحجاب والزواج والطلاق ونظام المحارم والميراث وغير ذلك.

والنظام الخلقي: وهو التنظيم الإلهي للمعاملات الثنائية بين الأفراد في حياتهم اليومية كالتعامل بين الناس كجيران وكزملاء في العمل وكأصدقاء وفي السوق وغير ذلك، ويقوم هذا النظام على عدة أنظمة فرعية كنظام التربية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحدود وغير ذلك.

إذن فموضوع العلوم الدينية في الاسلام هو نفس موضوع العلوم الإنسانية في الحضارة الغربية المعاصرة، والتي تتمثل في العلوم النفسية والاجتماعية والتربوية والقانونية والسياسية والتاريخية وغيرها، لكنها بالنسبة للاسلام لا بد أن تقوم وتنبع من القرآن والسنة.

ويقوم المنهج في العلوم الدينية الإسلامية أو العلوم الإنسانية الإسلامية على عدة أصول وأسس، هي في الحقيقة بدهيات أو مسلمات إسلامية، تلزم عقيدة الاسلام كل مسلم التسليم بها ابتداء، أو بمقتضى تلفظه بالشهادتين، وأهم هذه الأصول هي:

١ ـ شهادة «أن لا إله إلا الله» تتضمن ـ فيما تتضمنه من مقتضيات ـ الإقرار والتعهد: بأن لا يأخذ المسلم حقائق عقيدته والأوامر والنواهي في حياته ومعاملاته من الآخرين، إلا من الله عز وجل، أي إلا من الوحي السماوي، لأن المقر بالشهادة الأولى، يقر بإفراد الله عز وجل بألوهية وخصائصها وأول هذه الخصائص الربوبية، ومن هذه الخاصية أنه لا مشرع ولا منظم ولا هادي للانسان في حياته إلا الله عز وجل، وهذا يعني ـ من الناحية المنهجية ـ إقراراً وتعهداً من المسلم برفض أي عقائد أو فلسفات أو نظريات أو أفكار أو تشريعات أو تنظيمات من وضع البشر، فلا يقبل في هذه الأمور، أي في مجال المعرفة الدينية، إلا ما كان نازلاً من السماء بالوحي.

وتعني الشهادة الثانية «وأن محمد رسول الله» أن المسلم يقر ويتعهد، بأنه لا يقبل من آثار الوحي الموجودة في الارض، أو مما يقال: أنه سماوي الأصل، إلا ما أتي عن طريق محمد ﷺ، وهذا يعني: أن المسلم ملزم ـ بمقتضى هذا الاقرار والتعهد ـ برفض أي مصدر سماوي سابق أو مخالف لما جاء به رسول الله ﷺ كاليهودية والنصرانية.

وحيث أن ما جاء به سيدنا محمد ﷺ وهو القرآن الكريم كلام الله عز وجل ـ والسنة النبوية الشريفة، وهي أيضاً وحي من السماء، فإن الأصل المنهجي الأول في الاسلام ـ وهو ينبثق مباشرة من الشهادتين ـ يعني قصر مصدر العلوم الإنسانية أو الدينية على القرآن والسنة.

فإفراد الوحي أو كتابي الاسلام ـــ كمصدر أول ووحيد للعلوم الدينية ـــ هو توحيد الانسان في مجال المعرفة، حيث لا يجوز أن يسلم الانسان عقله وفكره إلا لله وحده، وهذا جانب هام من جوانب التوحيد الاسلامي، أو من جوانب الاسلام، ونعني به الاستسلام معرفياً لله عز وجل أو الاستسلام الذهني لله عز وجل إن صح هذا التعبير، حيث يجب أن يستسلم المسلم لله في جميع نواحي حياته الوجودية والمعرفية على السواء، وهذا الجانب المعرفي، ربما كان بارزاً عند العلماء والباحثين، أكثر منه عند العامة.

وهذا يعني أن من يتخذ له مصدراً في العلوم الدينية: عقيدة وشريعة وتنظيماً للاجتماع البشري غير الوحي، فهو مشرك في هذا الجانب من حياته ومن أشرك في جانب فهو مشرك على الاطلاق، حيث قال الله عز وجل في بني إسرائيل الذين آمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعضه: ﴿ ... أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاؤ من يفعل ذلك منكم إلا خزى في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون ﴾ (٨٥ ـــ البقرة).

٣ ـــ الأصل الثاني من أصول منهج العلوم الدينية هو أن القرآن الكريم كلام الله عز وجل بلفظه ومعناه، بسوره وآياته، بأسلوبه ولغته، بنسقه وترتيبه.

وأن السنة النبوية المحققة، هي أيضاً من الله عز وجل، فهي بالمعنى والمفهوم والمراد من قول الرسول الكريم ﷺ من عند الله عز وجل، وهي باللفظ والأسلوب والصياغة والتطبيق من عند رسول الله ﷺ بتوجيه وترشيد وتوفيق وتسديد من ربه، ومن ثم فهي أيضاً وحي من السماء، والمنكر لهذا أو ذاك ليس مسلماً.

فالوحي الإلهي: قرآناً وسنة، محفوظ بعناية الله وقدرته فلا زيادة فيه ولا نقصان ولا تبديل ولا تحريف ولا تغيير(*)، فالوحي صحيح كامل تام.

(*) ما حدث من طغيان أعداء الإسلام من اليهود والنصارى في القرون الهجرية الأولى متمثلاً في وضع الأحاديث المكذوبة على الرسول الكريم ﷺ، قد جند الله عز وجل له من جنوده من علماء الإسلام الأفذاذ من مكنهم الله بإخلاصهم وجهودهم من كشف الموضوع من الصحيح فيما نسب للرسول ﷺ، حتى يمكننا الآن ونحن في القرن الخامس عشر الهجري أن نطمئن إلى أحكام علماء الحديث قدامى ومحدثين في مجال قبول الأحاديث ورفضها. ومن ثم حفظ الله عز وجل الوحي قرآناً وسنة كما وعد سبحانه، ومن أوفى بعهده من الله؟

٤ ــ الأصل الثالث هو أن نصوص الوحي: قرآناً وسنة محققة، تحمل الحق ولا شيء إلا الحق فما يخالفهما باطل لا محالة.

فعقيدة التوحيد الإسلامية التي أتى بها الوحي عقيدة صحيحة حقة مطابقة لما عليه واقع الكون والوجود. سواء في مفهوم الألوهية أو بالنسبة لمفاهيم الكون والحياة بعامة، ووجود الانسان وأصله ومصيره بعد الموت بخاصة.

وكذلك فشريعة الاسلام التي أتى بها الوحي شريعة خاتمة كاملة تامة، لا تهدي إلا إلى كل ما هو خير للانسان، فهي صالحة منذ نزولها إلى يوم الدين ولكل البيئات والمجتمعات والأجناس بلا استثناء.

وعقيدة القرآن والسنة هي التعبير الإلهي عن الحقيقة الوجودية والكونية وما يخالفها من عقائد وفلسفات ونظريات باطل ووهم وخرافة.

وشريعته هي النظام الأقوم، والمنهاج الأتم الأكمل لإسعاد البشر، فهي التنظيم الإلهي للحياة الانسانية، الموصل إلى الخير التام والعدل الكامل، وما يخالفها من شرائع وقوانين وأنظمة ومناهج حياة شر وظلم وشقاء للناس.

٥ ــ بناء على هذه الأصول المنهجية للعلوم الدينية في الاسلام، يقوم أصل أو قاعدة منهجية هامة وهي أن الدور الرئيسي لأجهزة المعرفة البشرية وعلى رأسها العقل يتمثل في التلقي والفهم والاستنباط والاتباع.

فالاتباع هو المنهج القويم في المعرفة الدينية، لأن كمال الدين وتمامه يمنع التزيد فيه، فالتزيد يعني إدخال الباطل على الحق من ناحية، وإنقاص الحق من ناحية أخرى، لأن هذا الباطل عندما يدخل على الحق، فلا بد أن يعطل حقاً في مقابله.

كذلك يؤدي الابتداع أو الابداع أو التغيير في المعرفة الدينية إلى التحريف، ثم ينتهي الأمر إذا طغى الابتداع بضياع الدين، وهو ما فعله اليهود والنصارى من قبل بدينهم، فضيعوه.

فالاتباع أصل منهجي للعلوم الدينية في الاسلام.

جـ ـ منهج العلوم التجريبية:

يقوم المنهج الخاص بدراسة الأشياء المادية والظواهر الطبيعية على التحقق من صحة الفروض التي يضعها الذهن، كتفسير متوقع أو تعليل محتمل لظاهرة قيد البحث، أو التحقيق من بطلانها، عن طريق التجربة.

وتعني التجربة في هذا المنهج إجراءاً عملياً يتم به تحضير الظاهرة الطبيعية بما تستلزمه من عناصر ضرورية، سواء كانت عناصر مادية، أو أحياء، وفي نفس ظروف وأحوال وكيفيات الظاهرة، التي تحدث وتتكرر في الطبيعة، وذلك بهدف التثبت من صحة الفرض الذي وضعه الذهن مسبقاً كتعليل للظاهرة، أو التثبت من عدم صحته، فإذا تم التثبت من صحته، أصبح هذا الفرض تعليلاً صحيحاً، وربما أصبح قانوناً علمياً، وربما يكون في النهاية ـ مع فروض ثبتت صحتها ـ قانوناً من قوانين الطبيعة يتسم بالثبات والديمومة، كتفسير صحيح ثابت دائم، لظاهره دائمة متكررة، إلى أن يرث الله الارض وما عليها.

وإذا ثبت عدم صحته، فعلى الباحث أن يضع بذهنه وتفكيره فرضاً آخر، ثم عليه أن يحضر الظاهرة معملياً مرة أخرى لاختبار الفرض، وهكذا حتى يثبت الفرض الصحيح.

ويقصد من التحضير المعملي تحكم الباحث في مقدمات الظاهرة وعوامل حدوثها، وهي أشياء قابلة للقياس الكمي.

وخطوات المنهج التجريبي هي:

١ ـ الخطوة الأولى هي مشاهدة الظاهرة الطبيعية، مع ملاحظة أنها متكررة، وهي وإن كانت ـ في حد ذاتها ـ تغيراً حادثاً في الطبيعة، إلا أنه تغير متصف بالديمومة والثبات في حدوثه. ومعنى الديمومة والثبات في الظاهرة حدوثها دائماً في كل حالة جزئية، بنفس المقدمات والظروف والأحوال والنتائج، التي تحدث بها في كل مرة.

وهذا الثبات وهذه الديمومة هما اللذان يسترعيان انتباه الباحث أو العالم، إذ أن مقدمات معينة، تؤدي دائماً إلى نفس النتائج في كل مرة، تعني أنه يوجد

قانون حاكم لهذه الظاهرة، يجب الكشف عنه ومعرفته. فالظاهرة تغير طبيعي، ولكنه محكوم بنظام، والقانون هو التعبير العلمي عن هذا النظام.

ومن ثم كانت الخطوة الأولى في المنهج العلمي أكثر من مجرد مشاهدة الظاهرة، أنها مشاهدة وملاحظة في آن واحد. أي أنها رؤية بالعين مع تمعن بالفكر.

فكثير من الناس، بل الملايين شاهدوا هذه الظواهر، ولكنهم لم يدركوا انتظامها واستمرارها وديمومتها، بنفس المقدمات والنتائج، فلم يلاحظوا أن وراءها قانوناً ثابتاً يحكمها، وإنما لاحظ ويلاحظ هذا الباحثون فقط، مما يكون أثره بعد ذلك في إثارة غريزة حب الاستطلاع عندهم، وبدء الخطوة الذهنية أو الفكرية أو التخمينية الثانية في المنهج العلمي التجريبي، ألا وهي:

٢ ــ وضع الفرض: ويقوم به الباحث بناء على معرفة سابقة أو معارف سابقة حول الظاهرة قيد النظر والملاحظة، وكلما كان علمه أشمل وأكثر إحاطة بالموضوع، كلما كان أكثر استطاعة على التوصل إلى كل الفروض، التي يحتمل أن يكون أحدها هو التعليل الصحيح للظاهرة.

فالفروض التي يمكن وضعها لتفسير ظاهرة ما كثيرة ولكن واحداً منها فقط هو التفسير الصحيح لها، أو هو التعليل الموصل إلى القانون الذي يحكمها، ومعنى هذا أن علم العالم أو الباحث ــ مهما كان غزيراً ــ لا يوصله إلى التعليل الصحيح، لأنه يوصله إلى فروض كثيرة، لا يستطيع بمجرد الفكر أو التخمين أو العمل الذهني فقط القطع بالصحيح منها، والتأكد من الباطل فيها، حيث لا سبيل إلى هذا الهدف الرئيسي في البحث العلمي إلا بالتجربة.

٣ ــ التجربة، وهي الخطوة الثالثة في منهج العلوم التجريبية، وهي إجراء عملي، المقصود منه اختبار فرض من الفروض المخمنة، أو تفسير من التفسيرات المقترحة، أو تعليل من التعليلات المحتملة. ويكون تحضير التجربة بحيث تتناسب مع تحقيق الهدف منها، ومن ثم يشترط لصحتها شروط أهمها: أن تكون الظروف والأحوال في التجربة هي نفس الظروف والأحوال التي تحيط بالظاهرة ساعة حدوثها وتكرارها في الطبيعة. ويمكن أن يعمد الباحث إلى الطبيعة لإجراء بحثه

فيها، إذا كان من الممكن تحضير الظاهرة وإخضاع عواملها لسيطرة الباحث حسب الهدف من التجربة ومستلزمات تحقيق الفرض.

كذلك يشترط أن يتمكن الباحث من رصد نتائج التجربة رصداً موضوعياً، كما عدت في الواقع دون تحيز أو تدخل ذاتي أو اغفال أو نسيان أي عنصر من عناصرها.

كذلك يشترط تكرار التجربة، أي إعادة تحضير المقدمات والعلل التي تحدث الظاهرة ــ حسب الفرض الموضوع ــ للتأكد من حدوث نفس النتائج وتكرارها، وذلك للتيقن من صحة الفرض، أي أنه للتثبت من صحة الفرض وصحة التعليل الذي يقدمه، يلزم إعادة التجربة، بما يتيح للباحث التأكد من حدوث المعلول مع حدوث العلة، وغيابه مع غيابها.

فللتثبت من صحة الفرض القائل بأن المعادن تتمدد بالحرارة، يجب على الباحث أن يعرض كل أنواع المعادن للحرارة ليرى هل تتمدد أو لا؟ ثم عليه أن يخفض درجة الحرارة المعرضة لها، كعلة، ليرى هل قلّ التمدد كمعلول، أو لا؟، فإذا ثبت أنهما ــ أي الحرارة والتمدد ــ متلازمان في المعادن وجوداً وعدماً، وحضوراً وغياباً، فإن هذا الفرض يصبح تعليلاً صحيحاً ثابتاً بالتجربة لظاهرة تغير أحجام المعادن من وقت لآخر. ومن ثم ينتقل الباحث إلى الخطوة الأخيرة في المنهج العلمي.

٤ ــ وهي صياغة نتيجة البحث المحققة بالتجربة في صورة قانون علمي، يعبر عن حقيقة من حقائق الكون، وسنة من سنن الطبيعة فيقول: (تتمدد المعادن بالحرارة وتنكمش بالبرودة) ويصبح هذا القانون إضافة هامة لرصيد البشرية في العلوم التجريبية، وفي مجال سيادة الانسان في الارض، حيث يستطيع الانسان به أن يستغل ويسخر المعادن لمنفعته بالصناعة، وهنا يأتي دور التكنولوجيا كمرحلة تالية للعلم.

فالعلم التجريبي هو معرفة الانسان لتأثيرات الأشياء والأحياء والظواهر بعضها ببعض، وتأثيرها بعضها من بعض. ومن خلال هذا التأثير والتأثر يستطيع الانسان تسخير الأشياء لنفسه فيجتلب لنفسه تأثيراتها الطيبة، ويتجنب تأثيراتها الضارة.

ومثال ذلك هذا القانون الذي يحكم تأثير الحرارة في المعادن وتأثر المعادن بها.

ويهمنا بالنسبة لموضوعنا الرئيسي ـ الاسلام والعلم التجريبي ـ ملاحظة الخصائص التالية لهذا المنهج:

١ ـ انه لا يصلح إلا لدراسة ومعرفة الماديات أي الكائنات الواقعة تحت الحس البشري، فما يخرج عن الحس لا يصلح كموضوع للدراسة بهذا المنهج، وذلك لأن خطوات هذا المنهج تبدأ بالمشاهدة مع الملاحظة وهما لا يكونان إلا بالحس. ولذلك لا يصلح المنهج التجريبي للأمور الغيبية لأن الغيبيات لا تقع تحت المشاهدة والملاحظة الحسية.

٢ ـ لا يكفي أن تكون الظاهرة أو الشيء المراد دراسته أو تعليله مادياً ومحسوساً حتى يمكن أن تطبق عليه المنهج التجريبي، إذ لا بد أن تكون الظاهرة قابلة للتحضير معملياً، أو متكررة طبيعياً بما يسمح للانسان بإخضاعها لشروط التجربة، وهذا يعني ضرورة تمكن الباحث من وضع الظاهرة في الزمان والمكان والكيفيات والأحوال التي يستلزمها تحقيق الفرض في المعمل أو مراقبتها في الطبيعة في الأزمنة والأمكنة المختلفة وبما يمكنه من قياسها كمياً ووصفها نوعياً وكيفياً وكل ذلك حسب متطلبات تحقيق الفرض الذهني الموضوع.

وما لا يمكن تحضيره معملياً وإخضاعه للزمان والمكان والكيفيات التي تتطلبها التجربة فإنه يكون غير قابل للدراسة والبحث بالمنهج التجريبي حتى لو كان كائناً مادياً أو ظاهرة محسوسة.

ومثال ذلك الفرض القديم القائل بوجود حياة على المريخ، هذا الفرض وصفه بعض علماء الفلك نتيجة معلومات حصلوا عليها عن طريق الرصد بالتلسكوبات تقول إن عناصر الحياة الموجودة على الأرض موجودة على المريخ. لكن هذا ليس علماً يقيناً بل هو فرض مطروح لا يثبت إلا بالتجربة، ولكن عجز الإنسان عن الوصول إلى المريخ أو تحضيره معملياً أو تحليل تربته أو استقراء أنواع الكائنات التي فوقه، كل هذا ظل مانعاً لتحقيق هذا الفرض بالرغم من كون موضوع الفرض موضوعاً مادياً مشاهداً. وظل الأمر كذلك مجرد فرض أو تخمين وليس علماً

حتى وصلت مركبة فضائية آلية إلى المريخ وبجهزة بمعمل آلي لتحليل تربته ومواده فلم يجدوا فيه أي نوع من أنواع الحياة حتى ولا الفطريات. وبذلك بطل هذا الفرض بالتجربة.

وكذلك يعتبر الانسان من الكائنات المادية المحسوسة التي لا تخضع في بعض جوانبها للمنهج العلمي التجريبي ولا يصلح لدراسة هذه الجوانب. فسلوك الانسان الفردي والاجتماعي مشاهد ومحسوس في الواقع ولكنه غير قابل للدراسة بالمنهج العلمي التجريبي ـ بالرغم من قيام هذه الدراسات حديثاً في الغرب بهذا المنهج ـ لأن الإنسان يصدر في أفعاله وسلوكه عن إرادة حرة مختارة، وهي عامل غير محدد وغير قابل للتحضير معملياً أو غير قابل للقياس الكمي أو الوصف النوعي المحدد باعتبارها حرة مختارة مما يمنع الديمومة والثبات في السلوك البشري فالمقدمات التي تؤدي بإنسان ما إلى القتل مثلاً وفعل الشر تؤدي بغيره إلى التسامح والصفح بل أن نفس المقدمات لو حدثت مع نفس الانسان مرة أخرى تنتهي إلى أن يصدر عنه وباختياره سلوك مخالف ومناقض للذي صدر عنه بنفس المقدمات من قبل.

كذلك الموضوعات الاجتماعية حيث يصدر سلوك الانسان الاجتماعي عن الإرادة الجماعية للناس في المجتمع. وينطبق على التغير الاجتماعي ـ مثلاً ـ ما ينطبق على السلوك الفردي، حيث لا يصلح تحضيره تجريبياً من ناحية، وحيث لا يتكرر بنفس المقدمات والنتائج.

٣ ـ وينتج عن اشتراط إمكانية تحضير الظاهرة بكامل عناصرها وظروفها وأحوالها في المعمل عدم صلاحية هذا المنهج مع الأشياء والظواهر المجهولة العناصر أو التي بها بعض العناصر الغير قابلة للتحضير معملياً كتلك التي تحتوي في كينونتها على عناصر غيبية. ولذلك تظل الفروض المفسرة لبعض الظواهر الكونية في الفضاء الكوني والفلك مجرد فروض ذهنية غير قابلة للتحقيق التجريبي لوجود عناصر مجهولة كثيرة في الفضاء الكوني.

كذلك دراسة النفس الإنسانية باعتبارها أمراً غيبياً، لا تصلح بالمنهج التجريبي وما قام أخيراً في الغرب من دراسات تحت ما أسموه علم النفس وعلم النفس التجريبي هو دراسة لسلوك الإنسان الفردي وبواعثه ودوافعه الذاتية وليس للنفس الإنسانية التي هي مصدر وأصل لهذا السلوك.

ويدل على فشل ما يسمونه بعلم النفس أنه بدأ معلناً رفضه للأسلوب الفلسفي القديم في دراسة النفس ومستخدماً بدلاً منه المنهج العلمي التجريبي وهذا يعني رفضه التام لافتراض أي أمر غيبي كأصل لتفسير السلوك الإنساني الفردي. وإذا بمدارس علم النفس تنتهي إلى ضرورة افتراض أمر غيبي حتى يمكن تفسير السلوك الإنساني بالرغم من إعلانهم للمنهج التجريبي. فقالت مدرسة باللاشعور وقالت أخرى بالعقل الباطن وقالت ثالثة بالحاسة السادسة وكل هذه الأمور غيبية ومن ثم فقد انتهت هذه المدارس إلى افتراض أمر غيبي لتفسير سلوك الإنسان وهذا يعني أنهم اضطروا إلى قبول ما رفضوه إبتداء وهو اعتبار النفس أمراً غيبياً وبذلك تقوم عليهم الحجة في عدم صلاحية المنهج التجريبي لدراسة سلوك الإنسان.

ومن ثم نتتهي إلى عدم صلاحية المنهج التجريبي للدراسات الإنسانية التي هي من اختصاص العلوم الدينية، لأن الإنسان ليس مجرد كائن حي بل هو جسد وروح ونفس أو جسد ونفس، والنفس أو الروح ليستا قابلتين للتحضير معملياً لأنهما أمران غيبيان، فلا تصح الدراسات النفسية والاجتماعية بالمنهج التجريبي حيث مصدر السلوك النفسي والاجتماعي الانسان ككل هذا الذي خلقه الله من جسد وروح.

وسبب استخدام الباحثين النفسيين والاجتماعيين في الغرب المنهج التجريبي في العلوم الانسانية التي هي موضوع المعرفة الدينية هو كفرهم وإلحادهم واعتقادهم وإيمانهم بالمادة فقط وإنكارهم للغيبيات، فاعتقدوا أن الانسان مجرد كائن حي شأنه شأن سائر الكائنات الحية الأخرى وأنه ـــ من ثم ـــ كالحيوان لا يفضله بالروح ولا بالإرادة الحرة المختارة، ومن ثم توقعوا من دراسة الانسان بالمنهج التجريبي نجاحاً كالذي أحرزه علماء الطبيعة في أبحاثهم، لكنهم لم يتقدموا في هذه الدراسات ولم يتفقوا على نتائج محددة بل تخبطوا واختلفوا وتمذهبوا في نتائجهم على عكس اتفاق العلماء الطبيعيين والكيمائيين والرياضيين على نتائج علومهم والسبب هو عدم صلاحية المنهج التجريبي للدراسات الإنسانية لوجود عنصر غيبي في الذات الإنسانية وهو الروح.

٤ ـــ ولا يصلح هذا المنهج لدراسة الأحداث التاريخية أو الظواهر الاجتماعية

الغابرة وذلك بسبب عدم تكرار هذه الأحداث والظواهر مما يمنع إخضاعها للتجربة، فالفرض الذي سيضعه الباحث لتعليل حدث تاريخي أو ظاهرة بائدة غير قابل للتحقيق بالتجربة حيث يستحيل على الانسان إعادة حدوثه مرة ثانية معملياً لتحقيق صحة هذا الفرض أو بطلانه وإذا حدث وتكرر ما يشبهه في الواقع فإنه لا يكون بنفس الشروط المطلوبة لتحقيق الفرض المطروح.

فعندما يفسر دارون أصل ونشأة الإنسان بالتطور عن الحيوان في أزمان سحيقة غابرة يظل هذا التفسير مجرد تخمين وفرض وفكر نظري وعمل ذهني يحتمل الصواب والخطأ والسبب أنه يستحيل تحقيقه تجريبياً لعدم تكرار حدث نشوء الإنسان لإجراء التجارب الرامية إلى تحقيق هذا التفسير.

فهو إذن ليس تفسيراً علمياً بل هو من قبيل التأملات الفلسفية أو الأعمال الذهنية.

٥ ــ يفرق المنهج العلمي التجريبي بين حالتين يكون الانسان الباحث عليهما خلال ممارسته لهذا المنهج، الحالة الاولى: حالة كون الباحث مفكراً ومخمناً ومفترضاً ومتخيلاً ومتأملاً، والحالة الثانية: حالة كونه: عالماً، وفرق كبير بين الحالتين.

فحالة الباحث الاولى حيال الظاهرة قيد البحث والتجريب تكون بعيدة كل البعد عن كونه عالماً بها، فهو لم يصبح عالماً بتفسيرها الصحيح بعد، ولا يقدح في ذلك أنه قد وضع عدة فروض احدها هو الصحيح، لأنه لم يعلم بعد ما هو الصحيح؟ فعلمه حتى هذه المرحلة علم ذهني خيالي ذاتي يحتمل الصواب ويحتمل الخطأ. والعلم هو بما ثبتت صحته من تفسيرات وليس بما يحتمل صحته منها.

أما الحالة الثانية: فينتقل الباحث فيها من مجرد باحث ومفكر ومخمن إلى عالم وذلك بعد وصوله إلى التفسير الصحيح للظاهرة وثبوته بالتجربة.

ولما كانت النظريات هي مجموعة فروض تحاول تعليل ظاهرة كونية عامة أو مجموعة ظواهر طبيعية وكونية فإن هذه النظريات أيضاً ليست علماً بل هي تدخل

في مجال الفكر أو في مجال العلم الذهني البشري الذي لم يرق إلى مستوى العلم اليقيني بعد، وعندما يضع الباحث فروضاً، فانه يكون في هذه المرحلة، وبالنسبة لهذه الظاهرة، مفكراً وليس عالماً، اذ كيف يوصف بأنه عالم حيال هذه المسألة أو الظاهرة وهو ما زال يخمن ويفترض، قد يكون عالماً بالنسبة لما سواها من الظواهر التي وضع لها فروضاً وتحقق من صحتها بالتجربة أو عالماً بالنسبة لما ثبت صحته بالتجربة على أيدي من سبقوه من العلماء، ولكنه يظل ولا يكون بالنسبة للظاهرة قيد البحث سوى باحث والوصف اللائق به في هذه الحالة هو أنه مخمن ومفكر ومتخيل.

والخطأ الذي يقع فيه كثير من الناس هو تلقي كلام وبيانات وكتابات بعض العلماء البارزين حالة كونهم باحثين ومخمنين ومفكرين باعتباره علماً مع أنه مجرد نظريات وتخمينات وفروض ومع بيان العلماء بأن ما يقولونه مجرد تخمين أو فرض كأن يقول العالم مثلاً: وحيث إنه يصاحب هذه الظاهرة كذا وكذا فإنه من المحتمل أو من الارجح أو المتوقع أن يكون سببها كذا وكذا. عندئذ يأخذ أنصاف المثقفين والمفتونين بالتقدم العلمي والتكنولوجي هذا الكلام على أنه علم لمجرد أن قائله من العلماء البارزين، وتكون الفتنة أشد إذا حدث أي تعارض بين هذا الفرض وبين آية قرآنية كريمة أو حديث نبوي شريف، مما يحدث اللبس والشك في النفوس مع أن الأمر المصرح به العالم ليس سوى تخميناً ومن ثم يكون التعارض بينه وبين الوحي دليل على بطلانه.

من هذه الفروض والنظريات والتأملات الفكرية التي لا يمكن تحقيقها تجريبياً كلام العلماء عن نشأة الكون ونشأة الانسان وأصل الحياة على الارض. فلا يجوز أن نصف هذه النظريات بأنها علم لأنها غير قابلة للتجريب.

والخلاصة أن هذا المنهج لا يصلح للبحث في أصل الكون وسر الوجود ونشأة الموجودات وبدء الحياة على الارض ومصير الانسان بعد الموت والهدف من وجوده، لأن هذه الموضوعات جميعاً غير صالحة لتحقيق الفروض الموضوعة لتفسيرها، فلا يمكن تحضير الكون ككل معملياً ولا يمكن حصره في مكان محدد أو زمان معين، وهكذا.

ولما كانت هذه الموضوعات هي موضوعات عقيدة الانسان في الكون والحياة والانسان وهذا المنهج غير صالح لدراستها كان لا بد من منهج آخر هو المعرفة الدينية ومنهجها، أما موضوعات المعرفة التجريبية فهي الموجودات الجزئية الواقعة في الزمان والمكان والمتصفة بالكثافة واللون والرائحة، ولكن ثمة موضوعات أخرى وكائنات أخرى يلزم لها منهج آخر هو منهج العلوم الدينية.

ولا شك أن ما يسمونه بالاشتراكية العلمية خرافة وكذب وخداع لأن الماركسية التي وضعها ماركس عقيدة مادية في الكون والحياة والانسان ليست مستخلصة أو ثابتة بالتجربة بل هي أفكار ذهنية فلسفية وضعها ماركس ولم يزعم أنها نتائج علمية لتجارب معملية أو غير معملية ولكن وصفها بأنها علمية من قبيل المخاتلة والخداع وهي بريئة من العلم والعلم منها براء.

فمن يزعم إمكانية استخدام المنهج التجريبي في موضوعات العقيدة ودراسة الانسان فهو لا يعرف العقيدة من ناحية ولا يعرف طبيعة المنهج التجريبي من ناحية أخرى أو هو يعرف ويخادع(*) .

وعندما يضع الفلاسفة والمفكرون والقانونيون والاقتصاديون والتربويون والأخلاقيون أصول وقواعد وإيديولوجيات وأنظمة الحياة في مجتمع ما فإنهم يكونون في صلب وجوهر المعرفة الدينية والعلوم الدينية أي الإنسانية. إنهم يستخدمون التأمل والتفكر والاستنباط والتوقع ويبنون على المحتمل والمفروض، وما ينبغي أن يكون، وكل هذا مخالف لخطوات المنهج التجريبي وروحه وصبغته الكامنين في التجربة المعملية.

ولا يمنعنا عن القول بأن هذه كلها من المعرفة الدينية، إنكار هؤلاء في كثير من مجتمعات الغرب للدين بالمفهوم السماوي للدين، لأننا نقصد بالمعرفة الدينية معلومات أمة من الأمم عن الكون والانسان والحياة وعن الطريقة المثلى ــ في نظرهم ــ لتعامل الناس بعضهم مع بعض، خلقياً واجتماعياً وسياسياً ودولياً،

(*) نتحدى أن يأتي أحد بحقيقة علمية ثابتة تعارض آية قرآنية أو حديثاً صحيحاً أو حقيقة معلومة من الدين بالضرورة. أما أن يكون المعارض لحقائق ونصوص الإسلام نظريات وفروض وتخمينات الباحثين فهذا دليل على بطلان هذه الفروض حتى بدون إثبات ذلك بالتجربة.

حتى لو كانت التشريعات المنظمة لهذه المعاملات من وضع البشر، لأنها حينئذ تكون دينهم، حيث الدين بمعناه الواسع الشامل هو منهاج الحياة الذي تحيا به أمة من الأمم.

إلا أن الفارق كبير بين المعرفة الدينية في الاسلام والمعرفة الدينية في المجتمعات المادية الكافرة حيث الأولى إلهية ربانية: مصدراً وموضوعاً ومنهجاً، والثانية وضعية: مصدراً ومنهجاً. لكن لا يمنع هذا من ضرورة المعرفة الدينية بالمعنى الواسع الشامل لكل مجتمع من المجتمعات البشرية على ظهر الارض.

وإذا كان من الثابت أن لكل معرفة غايتها وهدفها في الحياة الانسانية، فإن المعرفة الدينية لا يمكن أن تحقق هذا الهدف إلا إذا قامت بالمنهج الديني الصحيح لها، وعلى أصوله الثابتة، التي أثبتناها آنفاً، أي بإفراد الوحي والتلقي والاتباع والاجتهاد حسب أصول ضامنة لان يكون الحكم الصادر من المجتهد نابعاً من القرآن والسنة. ولذلك لا تتحقق فائدة هذه العلوم إلا بالدين الاسلامي وفي المجتمع الاسلامي.

أما بالنسبة للمجتمعات العلمانية التي تطبق المنهج التجريبي في مجال العلاقات والمعاملات الإنسانية، فانها لا تصل إلى غايتها وهدفها المنشود من هذه العلوم.

وكذلك الأمر بالنسبة للمعرفة التجريبية حيث لا يستطيع الانسان أن يسخر المادة والأحياء لمنفعته إلا بتطبيق المنهج العلمي التجريبي في دراسة الأشياء والأحياء في الارض، ومعنى هذا ان هذا النوع من المعرفة لا يصل الانسان به إلى هدفه وغايته منها، الا باستخدام المنهج العلمي التجريبي.

ومن ثم فإن لكل نوع من المعرفة منهجه، والفائدة كل الفائدة في استخدام كل منهج للمعرفة الخاصة به، والضرر كل الضرر والشر كل الشر في استخدام منهج المعرفة في نوع المعرفة المخالف له.

وبثبوت استقلال المعرفة الدينية عن المعرفة التجريبية في المنهج يتأكد لدينا رفع التنازع والتعارض بينهما.

٦ ــ والخاصية الأخيرة من خصائص المنهج التجريبي هو أنه ــ بعكس المنهج الديني ــ يقوم على الابتداع والابداع حيث يتمثل نجاح العالم أو الباحث في مقدار أو أهمية المعرفة الجديدة التي يضيفها إلى رصيد الإنسانية من العلم، فالإسهام العلمي في هذا المجال هو اكتشاف لقانون طبيعي أو سنة كونية أو علاقة ثابتة بين شيئين وهذا الكشف العلمي الجديد يقوم عليه إبداع تقني جديد نافع للناس. وسنعرض لهذه الخاصية في الموضوع القادم بتفصيل أكثر بإذن الله تعالى.

٣٣ ــ الاستقلال والاختلاف بين المعرفتين من حيث الفائدة والنفع للحياة الانسانية وللوجود الانساني:

أ ــ فائدة المعرفة والعلم:

لا شك أن الحديث عن فائدة المعرفة ــ سواء أكانت الدينية أم التجريبية ــ من نافلة القول، ذلك أن المعرفة بالنسبة للوجود الانساني وللحياة البشرية مقوم أساس وركيزة ضرورية وخاصية انسانية، حتى يمكننا القول بأن تحقيق الذات الإنسانية والمحافظة عليها وثيق الصلة بالمعرفة.

كذلك ثبتت لنا ضرورة المعرفة وارتفاعها إلى مستوى أعلى القيم الإنسانية بارتباطها الوثيق بالابتلاء وهو الحكمة من خلق الانسان، وبالخلافة وهي رسالة الانسان وهدفه ودوره في الحياة، وبهما ــ أي الابتلاء والخلافة ــ وعليهما يتوقف مصير الانسان في الدنيا والآخرة.

واذا تذكرنا ما سبق أن توصلنا إليه من أن العامل الرئيسي الانساني الذي يتوقف عليه فوز الانسان في الابتلاء بتحقيق خلافته لله في الأرض هو الفاعلية الإنسانية، وأن المعرفة ــ بنوعيها الدينية والتجريبية ــ مقوم رئيسي من مقومات الفاعلية الثلاثة بحيث لا تنتج ولا تصح إلا بهما، إذا تذكرنا هذا كله، ثبت لنا بما لا يدع مجالاً للشك ضرورة المعرفة وأهميتها، ليس للحياة البشرية فقط، بل للوجود الانساني كله: دنيا وآخرة.

ولكن هذا كله لا يمنعنا من الكلام عن فائدة المعرفة وغاية الانسان منها، لا لتقرير هذا كنتيجة، فهو أمر مؤكد ومقرر سلفاً. بل لبيان الاستقلال بين غاية

وهدف الانسان من المعرفة الدينية وبين غاية وهدف الانسان من المعرفة التجريبية. فلكل نوع منهما فائدته للحياة الانسانية الذي هو في نفس الوقت مساهمة ومشاركة في غاية الانسانية العليا.

وكذلك نرمي من وراء الكلام عن فائدة المعرفة بياناً آخر وهو أن المعرفة قد تكون ضارة وقد تكون نافعة. ودليل ذلك أن رسول الله ﷺ كان يستعيذ بالله عز وجل من علم لا ينفع كما ثبت أيضاً أنه كان يسأل الله عز وجل علماً نافعاً.

فالمعرفة وإن كانت ضرورية للانسان ــ إلا أنها قد تكون نافعة وقد تكون ضارة ولا يكون نفع وضرر الانسان من المعرفة إلا بالعمل وبالفعل بحسب هذه المعرفة وبإرشاد منها وتوجيه.

ب ــ الفائدة والنفع من المعرفة الدينية:

إذا كانت العقيدة التي تعتقدها أمة من الأمم باطلة ولا تعبر عن الحق الكوني، وكانت الشريعة من وضع الناس فإن النفع العائد على الانسان في حياته لن يكون تاماً. لأن الغاية من المعرفة الدينية هي تحقيق العبودية لله عز وجل ووظيفة هذه المعرفة والعلوم التي تقوم عليها هي ترشيد وتوجيه وتسديد الفاعلية الإنسانية في مجال تحقيق العبودية لله عز وجل وحده حيث لن يستطيع الانسان تحقيق عبوديته لله عز وجل بدين باطل لم يأمر به الله عز وجل.

إن عقائد الشرك والكفر هي رأس الفساد والشر والظلم في الارض. ونهى الله عز وجل الناس عن الشرك والكفر ليس لفائدة تعود على الله عز وجل، فإنه غني عن العالمين، ولكن لفائدة تعود عليهم هم في حياتهم وآخرتهم، حيث أن الله عز وجل قد خلق الناس وخلق الأحياء والأشياء والظواهر وكل شيء في الحياة الدنيا بكيفيات وخصائص وطبائع وقوانين تؤدي إلى صلاح الحياة الدنيا وسعادة الانسان فيها، إذا وحد ربه وعاش بشريعة الله ورفض أن يحيا وفق الشرائع والمناهج الحياتية الوضعية.

ومعنى هذا أن الانسان لا يستطيع أن يجني فائدة المعرفة الدينية التامة الكاملة إلا من الدين الصحيح أي من الإسلام.

وأما ما عداه من أديان وضعية كانت أم سماوية محرفة فإن الفائدة التي يجنيها الانسان منها فائدة جزئية محدودة، والشر والظلم والشقاء يطغى في حياة الانسان على الخير وعلى النفع وعلى سعادة الانسان، كنتيجة حتمية لشركه وكفره وفسقه وحياته وفق الأهواء والشرائع الوضعية.

وكما أن توحيد الله والاسلام له في المحيا والممات يؤدي إلى الفوز بالجنة في الآخرة بالإضافة إلى السعادة في الدنيا، فإن المعرفة الدينية الباطلة التي يسترشد بها الانسان في حياته تقوده إلى الهلاك في الآخرة علاوة على الحياة النكدة والمعيشة الضنكا في الدنيا.

إن الحياة الاسلامية تقوم على قيمتين رئيسيتين تعمل العلوم الإسلامية جميعها على تحقيقهما في واقع الحياة البشرية. هاتان القيمتان هما: الحق والعدل، لأنهما محور الفائدة والنفع في العلوم الدينية الاسلامية.

فالحق هو أساس العقيدة وهدفها لأن العقيدة الصحيحة الخالية من التحريف هي ما تعبر عن الحقيقة الكلية الشاملة للوجود فهي التي تدل على كل ما هو حق وتهدي إليه، وهذه الحقيقة الكلية للوجود متضمنة في شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله.

والعدل هو أساس الشريعة الاسلامية وهدفها أيضاً، لأن الشريعة الربانية هي التي تهدي إلى كل ما هو عدل وخير للناس في حياتهم ومماتهم.

وبالمقياس والمنهج الاسلامي، كلما كانت العقيدة مطابقة لكلام الله عز وجل وحديث رسوله ﷺ خالصة من التحريف والشوائب، كلما صح توحيد العبد وزاد إيمانه وانتفع به في حياته وآخرته.

وكلما كانت الشريعة والعبادات خالية من البدع والتحريفات مطابقة لما نزل من عند الله، كلما عمت الفائدة من شرع الله وتمت نعمته بها على الفرد والمجتمع والأمة، بل والإنسانية كلها.

ومن ثم يمكننا القول أن الخير والنفع للانسان في التزام الحق في المعرفة الدينية وأن الشر في مجانبة الحق والتزام الباطل. والخير والشر هما النتيجتان العمليتان لكل من الحق والباطل على التوالي.

قوانين كونية وطبيعية وحيوية، تعتبر تفسيراً صادقاً وصحيحاً عن تأثير المخلوقات المادية والحية بعضها في بعض.

ومن ثم فمقياس الحق في هذه المعرفة هو مطابقة هذه القوانين لهذه التأثيرات وتعبيرها الدقيق عن الواقع الفعلي القائم بين المخلوقات وخصائصها وتأثيرها.

ولذلك يعتبر المقياس أو الميزان للمعرفة التجريبية هو الصواب والخطأ. وهو ميزان مغاير ومستقل عن ميزان نتائج العلوم الدينية التي هي الحق والباطل بالنسبة للعقائد والخير والشر بالنسبة للشرائع.

وتعتبر نتيجة البحث التجريبي ــ سواء كانت تعبيراً عن قانون أم وصفاً لخاصية من خصائص الكائنات ــ صواباً، إذا كانت موافقة لما عليه واقع الشيء أو تأثيره، ولا يثبت هذا إلا بالتجربة، وتوصف هذه النتيجة بالخطأ إذا كانت مخالفة لذلك وتكذبها التجربة.

فليس في مجال العلوم التجريبية مجال لوصف نتائجها بالخير أو بالشر أو لوصفها بأنها حق أو باطل ولا بأنها هدى أو ضلال، ولا بأنها حسنة أو قبيحة ولا حلال أو حرام، لأن هذه المعايير هي في الأساس معايير وموازين ومقاييس خلقية لا تصلح إلا للحكم على الأفعال الخلقية والفعل الخلقي هو ما كان صادراً من المخلوق بعلم وإرادة مختارة واستطاعة منفذة وفي موقف ابتلائي يترتب عليه مصيره في الآخرة، وليس هذا كله إلا للإنس والجن المخلوقين المبتلين في هذه الحياة.

أما تأثيرات الأشياء والأحياء الأخرى فليست أفعالاً خلقية لأنها لا تصدر عنهم بإرادة وعلم واستطاعة.

ولذلك لا توصف أفعال وتأثيرات هذه المخلوقات بالحلال والحرام أو بالخير والشر وإنما توصف بالسلب والإيجاب أو الصواب والخطأ، فعندما يقع الحجر على كائن حي ويقتله، لا نقول أنه ارتكب جريمة قتل، وإنما نقول أنه أصابه، ولا توصف النار مثلاً بأنها شريرة لأنها أحرقت انساناً وآلمته أو قتلته... وهكذا.

فكل الأشياء والأحياء على الأرض سوى الإنس والجن هي كائنات وقوى وتأثيرات ومؤثرات وطاقات محايدة للخير والشر، بمعنى أن الانسان يستطيع توجيهها

للخير وتوجيهها للشر، لكن الذي يحمل الصفة الخلقية في فعله هو الانسان بخلاف هذه الأشياء والأحياء، لما يتصف به من علم وإرادة واستطاعة.

وكذلك الأمر بالنسبة لكل المخترعات التكنولوجية القائمة على العلوم التجريبية لا توصف بأنها حق أو باطل ولا بأنها خير أو شر، بل توصف أفعالها وآثارها وتأثيراتها بأنها صواب أو خطأ.

وكما أن استطاعة الانسان قوة محايدة يوجهها الانسان للخير إذا أراد وللشر إذا أراد، فإن كل ما يستعين به الانسان لتوسيع استطاعته وتقويتها سواء كان شيئاً طبيعياً مادياً كالأدوات أم كان كائناً حياً كالأنعام والخيل والبغال والحمير أم كان مصنوعات يصنعها كالجواري المنشآت في البحر كالأعلام والطائرات والسيارات والأجهزة والآلات، كل هذه الامكانية التي يتيحها له العلم والصناعة هي أيضاً قوى محايدة لا توصف بشر ولا توصف بخير.

وإنما توصف تأثيراتها بأنها صواب أو خطأ ويعتبر هذا اختلافاً رئيسياً بين نوعي المعرفة، واستقلالاً بين نتيجة كل منهما ومقياسه وميزانه مما يمنع ـ بالاضافة إلى الاستقلال في الموضوع والمصدر والمنهج ـ التنازع والتعارض بينهما.

إن التعارض يقوم بينهما لو أن كل منهما تناول موضوعاً واحداً ولكل منهما نفس الميزان الذي يزن به نتيجة البحث، فإذا حكم العلم التجريبي على ظاهرة أو فعل بأنه خير وحكم الدين بأنه شر يكون بينهما تعارضاً وتنازعاً، أما وأن المعرفة الدينية لها موضوع ومنهج ومصدر ومقياس، والمعرفة التجريبية لها موضوع مختلف ومصدر مختلف ومقياس ومنهج مختلفين أيضاً فهذا يمنع النزاع والتعارض تماماً.

لأنه لما كانت المعرفة الدينية إرشاداً وتوجيهاً ضرورياً للإرادة في اختياراتها الخلقية والاجتماعية والتاريخية، كان لا بد أن يكون مقياس هذه المعرفة ومعيارها خلقياً كذلك، لأن هدفها البعد بالانسان في سلوكه الفردي والاجتماعي والتاريخي عن الشر وتقريبه من الخير.

ولما كانت مهمة المعرفة التجريبية هي إرشاد الاستطاعة لإنجاز الفعل، كان مقياسها ومعيار نتائجها هو الصواب والخطأ وعمل الاستطاعة البشرية. يتمثل في

ولما كان التوحيد الاسلامي هو التعبير الاسلامي عن الحق الكوني أو الحقيقة الكونية الشاملة لكل حقائق الكون الجزئية. نجد أن معرفة الله واحداً لا شريك له هي أساس الخير والعدل في الحياة الدنيا.

والعكس لذلك صحيح حيث أن الشرك والكفر بالله هما أساس الشر والظلم في الوجود البشري.

ومن ثم يمكننا القول بأن الأساس في فائدة المعرفة يكمن في التوحيد، كما أن أساس الخير الكامل والعدل التام في معرفة شريعة الله عز وجل والعمل بها، وليس في معرفة الشرائع الوضعية الأخرى والحياة وفق أنظمتها.

إن المعرفة وحدها أمر لا يأتي بفائدة ولا يحصل منه خير، بل لا بد من العمل، وليس العمل فقط، بل لا بد من العمل وفق المعرفة الصحيحة لأن العمل وفق معرفة باطلة لا يؤدي إلى الخير والعدل المنشودين.

فحقيقة التوحيد الإسلامية هي الحق الكوني لكنها لا تعود بفائدة على الانسان إلا إذا عاش الانسان وعمل بمقتضاها، فمعرفة الله عز وجل من نوع معرفة الفلاسفة له لا تنفع ولا تجدي ولا تترك أثراً على حياة الانسان، بينما معرفة الله عز وجل حسب عقيدة التوحيد الإسلامية يتبعها خشية من الله وسلوك خلقي قائم على الخير والعدل وحياة انسانية نابعة وموافقة لهذه المعرفة.

كذلك يستتبع إسلام المسلم وجهه لله تطبيق شريعته حتى أن النتيجة هنا تكون دليلاً على المقدمة، كما أن المقدمة تكون دليلاً على النتيجة. ونقصد بالمقدمة هنا معرفة الحق والنتيجة فعل الخير وتحصيله.

فلو أن إنساناً زعم أنه يعرف الله واحداً لا شريك له بأسمائه وصفاته التي وصف بها نفسه في كتابه الكريم ثم لم يكن لهذه المعرفة أي أثر من آثار الخير والعدل على أفعاله فهو كاذب.

وكذلك إذا وجدنا إنساناً يعيش بمقتضى ما شرع الله ولا يأتي من الأفعال إلا الحلال فيحق لنا أن نشهد له بالايمان والمعرفة بالله على عقيدة صحيحة.

ومن ثم فالعلوم الدينية الإسلامية هداية للحق (العقيدة) وترشيد إلى العدل

والخير (الشريعة) وكفى بالحق والعدل والخير فائدة لهذه العلوم، أو لهذا النوع من المعرفة في الاسلام، فمنفعة العلوم الدينية لا تخص ولا تعود على الانسان في آخرته فقط بل في آخرته ودنياه، لأن موضوعها هو الذات الإنسانية والعلاقات الإنسانية.

كذلك من الظن الخاطىء أن يظن بعض الناس أن فائدة العلوم التجريبية تعود على الانسان في دنياه فقط، بل فائدتها تعود عليه في دنياه وآخرته معاً. وذلك للارتباط الوثيق بين الدنيا والآخرة في الاسلام، ألا وهو رباط الغاية المطلقة من وجود الانسان ونعني بها الخلافة.

فإذا تذكرنا أن الخلافة عبودية وسيادة، وأن فائدة العلوم الدينية تنصب على تحقيق العبودية.

وأن فائدة العلوم التجريبية تنصب على تحقيق السيادة ـ كما سنرى بعد ـ إذا تذكرنا ذلك كله ثبت لنا أن فائدة العلوم التجريبية تخص الآخرة كما تخص الدنيا أيضاً.

ومن ثم فتقسيم الفكر الغربي المادي العلوم إلى دينية ودنيوية تقسيم خاطىء ومخالف لما عليه هذا الأمر في الاسلام فكلا النوعين من العلوم يخدم الدين والدنيا والحياة والآخرة معاً. لأن هدف الانسان وغايته في الدنيا والآخرة واحدة وكلا النوعين يساهم بفائدته الخاصة في تحقيق هذا الهدف وإن كان لكل منهما فائدة خاصة مستقلة عن فائدة الآخر.

فالدينية لتحقيق العبودية عن طريق إرشاد وتوجيه وتسديد الإرادة الحرة في الفاعلية الإنسانية إلى اختيار الحسن والخير والعدل.

والتجريبية ترمي إلى إرشاد وتوجيه وتسديد الاستطاعة البشرية في الفاعلية الإنسانية إلى فعل الصواب وتجنب الخطأ حتى تتحقق الأفعال المرادة للناس في حياتهم، ومن ثم تتحقق السيادة لهم في الأرض.

وبتحقيق العبودية والسيادة تقوم الخلافة في الأرض.

حـ ـ فائدة العلوم التجريبية ومقياس الحق فيها:

تتمثل حصيلة البحث التجريبي فيما يتوصل إليه العلماء التجريبيون من

الأخذ بالأسباب الموصلة للنتائج المرادة، فكلما كان الأخذ بالسبب صحيحاً جاءت النتيجة مطابقة للمراد، وإذا أخذ الفاعل بسبب مخالف أو أخذ بالسبب الصحيح ولكن ليس كما ينبغي بالدقة المطلوبة جاءت النتيجة مغايرة أو مخالفة للمراد وهذا هو الخطأ في عمل الاستطاعة، ولما كان العلم التجريبي يهدف إلى معرفة العلل والتأثيرات والأسباب للظواهر والأشياء والأحياء في الأرض فإن هذا العلم يخص الاستطاعة البشرية لإرشادها في اكتساب العلة المؤدية إلى حدوث المعلول، لكن المعلول يتم اختياره بناء على عمل الإرادة المختارة وليس بالاستطاعة.

ومعنى هذا أنه إذا علم الانسان علة المعلول كان هذا العلم توجيهاً وإرشاداً لاستطاعته إذا أراد هو أن يكتسب هذا المعلول وينجزه بفاعليته.

ويمكننا أن نفرق بين أثر الدين وأثر العلم التجريبي ومقياس أو معيار كل منهما بفعلين لرجلين أحدهما يصوب سهمه ليقتل وحشاً يهدد الناس بالأذى فيصيبه، فهذا اختيار للإرادة حسن وخير لأنه موافق لشرع الله وإنجاز للاستطاعة موفق ومصيب، لأنه قد حقق الفعل المختار للإرادة.

والثاني يصوب صاروخه ليقتل به كمحارب في جيش ظالم باغ فيصيب هدفه، فهذا اختيار قبيح وشر لأنه مخالف لشريعة الله عز وجل، وإنجاز موفق ومصيب للاستطاعة لأنه حقق الهدف الذي اختاره الفاعل.

ولا فرق هنا بين من يستخدم سكيناً أو سيفاً أو سهماً في القتل وبين من يستخدم صاروخاً أو قنبلة ذرية أو هيدروجينية فهو في كلا الحالين لا يوصف فعله بالخير والشر إلا من حيث مطابقته لشرع الله أو مخالفته له، ولكن الفرق في الانجاز حيث هذه الوسائل التقنية الحديثة تنجز بجهد قليل عملاً كبيراً ضخماً فالقتلى من جراء مثل هذه القنابل أعدادها هائلة تعد بمئات الألوف، ويوصف الانجاز بإصابة الهدف أو بالخطأ فيه إذا نسبناه إلى هذه الوسائل ولكن إذا نسبناه إلى الإنسان الفاعل المختار فيوصف بالشر أو بالخير.

فإذا قلنا إن الأول أراد أن يصوب سهمه إلى الوحش لقتله فاخطأ وقتل إنساناً، فإن عمله هنا يوصف بأنه خير وخطأ، لماذا؟

لأنه اختار عملاً خيراً حلالاً عندما أراد أن يقتل الوحش، ولكن استطاعته لم توفق في وضع العلة في الموضع المناسب لإحداث المعلول فيوصف بالخطأ في الانجاز.

إذن هذا فعل واحد يوصف بأنه خير وخطأ، في آن واحد، وليس في هذا تناقض لأن الخير وصف لعمل الإرادة وهو بتوجيه المعرفة الدينية، والخطأ وصف لعمل الاستطاعة وهو بتوجيه المعرفة التجريبية.

وإذا قلنا ــ بالمثل ــ أن الثاني صنع قنبلة ذرية أو هيدروجينية بنية الدفاع عن النفس وإرهاب عدو الله وعدو المسلمين ورفضاً لسيطرة الكافرين على المؤمنين والتحكم فيهم وإعلاء لكلمة الله عز وجل، فإن هذا الفعل حلال وخير وجهاد وطيب بالميزان الخلقي وهو حسن كاختيار للإرادة عند هذا الانسان في هذا المجتمع. فإذا انفجرت هذه القنبلة نتيجة إهمال غير مقصود أو خطأ غير متعمد، كان هذا خطأ في الانجاز، أي أن هذا الفعل يصبح حلالاً وخيراً وخطأ في آن واحد. وليس في ذلك تناقض لأن الخيرية هنا صفة لفعل الإرادة والخطأ صفة لعمل الاستطاعة ونتيجتها.

فكل الوسائل التكنولوجية الحديثة بما فيها أسلحة الحرب المدمرة، إما أن تكون صحيحة أو فاسدة، أي أنها إما أن تحقق الهدف الذي صنعت من أجله، وإما أنها تؤدي إلى غيره أو لا تؤدي إليه فهي فاسدة.

والانسان في أفعاله النفسية، الفردية والاجتماعية والتاريخية، في حاجة إلى من يرشده ويوجهه إلى: من يحارب؟ ومتى يحل له قتال غيره؟ ومتى يحرم عليه ذلك؟ بنفس الدرجة التي هو فيها في حاجة إلى خبراء صناعيين وعسكريين لتنفيذ الحرب عندما يختارها ويعزم على خوضها.

فالخير والعدل كنتيجة وهدف للمعرفة الدينية، والعمل وفقها في الاسلام، يمكن أن يجتمع مع الخطأ كنتيجة غير موفقة للمعرفة التجريبية والتقنية في آن واحد وفي فعل واحد.

والشر كنتيجة للاختيار البشري المخالف لتوجيه الدين يمكن أن يجتمع مع

الصواب كنتيجة موفقة للمعرفة التجريبية والتكنولوجية في فعل واحد وآن واحد.

فمهمة المعرفة الدينية هي الإجابة على السؤال: ماذا نفعل وماذا لا نفعل؟ ومهمة المعرفة التجريبية هي الإجابة على السؤال كيف نفعل؟

ولا يمكن أن يقول العلم التجريبي للانسان ماذا يفعل وماذا لا يفعل؟ كما لا يجوز ولا يصح أن يقول الدين للانسان كيف يفعل؟ إذا كانت الكيفية المطلوبة إرشاداً أو توجيهاً للاستطاعة وليست للإرادة.

وكما رأينا الفعل الفردي يجمع بين الشر والصواب كذلك الفعل الانساني التاريخي المتمثل في الحضارة يمكن أن يجمع بين الشر والصواب عندما تكون أمة متقدمة تجريبياً ولكنها منحطة دينياً عندئذ توصف أكثر أفعال الانسان فيها بأنها شر وحرام وظلم وقبيحة ومع ذلك تكون صحيحة وصواباً.

ولذلك تعتبر الحضارة الغربية المعاصرة حضارة جاهلية لأن بعدهم عن التوحيد وكفرهم يجعل أفعالهم شريرة وقبيحة من الناحية الخلقية وان كانت صواباً وموفقة من الناحية التجريبية.

فإنسان الحضارة الغربية المعاصرة يعرف كيف يفعل ولكنه لا يعرف ماذا يجب عليه أن يفعل وماذا يجب عليه ألا يفعل لكي يكون انساناً ويحقق ذاته، فالهدف ضائع منه. ومن ثم أصبحت إمكانيات الفعل الهائلة التي هيأها له العلم والتكنولوجيا بلا إمام أو ترشيد أو توجيه سديد، مما جعلها تذهب هباء بلا فائدة حقيقية عليه في حياته وبعد موته. بل إنها تعود عليه في النهاية بالوبال والدمار لأن استطاعته التكنولوجية الهائلة مدمرةٌ في ذاتها وهو لا يعرف ماذا يفعل وماذا يترك.

وهو لا يعرف لأنه لا يريد أن يعرف ويؤثر الحياة الدنيا وينكر الآخرة ومن ثم فقد الغاية المطلقة للوجود الانساني التي تربط الدنيا بالآخرة فلم يجد له أهدافاً إلا في نطاق الحياة الدنيا، ومثل هذه الأهداف لا تليق بالانسان كإنسان ولا تخرج عن دائرة اللعب واللهو والزينة والتفاخر، من أجل ذلك كله تنتهي امكانيات فعله الهائلة إلى هباء.

وفي الوجه المقابل نجد أمة الاسلام هي الأمة الوحيدة في الأرض التي تملك المعرفة الدينية الربانية الصحيحة: القرآن والسنة، فهم الذين يعرفون ماذا يفعلون؟ وماذا يتركون؟ فعندهم منهج تحقيق عبوديتهم لله عز وجل، والمعرفة الضرورية لتحقيق خلافتهم لله في الارض، ولكنهم يفقدون مقومات السيادة في الأرض لتخلفهم في مجال العلوم التجريبية عن أعدائهم فهم لا يعرفون كيف يفعلون؟ ومن ثم فهم لا يفعلون شيئاً لأن الانسان الذي لا يعرف كيف يفعل ما يجب عليه فعله ينتهي به الأمر إلى الجمود وترك الفعل؟.

هذا على فرض أنهم يريدون تحقيق خلافتهم لله تعالى في الأرض، الحقيقة أنهم لم يُجمعوا بعد على هذه الارادة ولو أجمعوا وحققوا عبوديتهم الفردية والاجتماعية لله تعالى لذلل الله لهم الصعاب ولمكّنهم في الأرض وهيأ لهم الأسباب، ولعرفهم كيف يفعلون ما يريدون إذا أرادوا ما شرعه لهم الله تعالى.

■

الفصل السادس

بعض توجيهات القرآن الكريم للفكر الإنساني وأثرها في اكتشاف المناهج العلمية

٣٤ ـ التوحيد والمناهج العلمية:

سبق الكلام عن العلاقة بين العقيدة والمنهج، ولا شك أن وثنية العرب في الجاهلية كانت أساساً لكل فساد أصاب تفكيرهم وحرف مناهجهم. بل كانت الوثنية وعقائد الشرك المانع الأساسي والأول، لقيام ونشأة العلم عندهم بالمعنى المعروف للعلم الآن. كما كانت العقائد الجاهلية أيضاً عائقاً ومكبلاً لفاعلية الانسان العربي في الجاهلية، فلم تنطلق فاعليته للعمل الحضاري، فظلت أمة العرب أمة أمية غير متحضرة تعيش بين حضارتين بارزتين في هذا الوقت هما حضارتا الفرس والروم. ولكن مناهج المعرفة عندهما ـ أي عند الفرس والروم ـ لم تكن كاملة بسبب تحول النصرانية من التوحيد إلى الشرك أيضاً في الدولة الرومانية وبسبب مجوسية الفرس.

وبناء على هذا، يمكن القول إنَّ تأسيس الحضارة الاسلامية التي ازدهرت وانمحت بجانبها الحضارات الأخرى، وأن وصول المسلمين إلى المناهج العلمية الصحيحة لأول مرة في تاريخ البشرية المكتوب، إنما بدأ في مكة متمثلاً في هدم الشرك والوثنية وفي الجهاد الدؤوب للرسول ﷺ وللسابقين من الصحابة رضوان الله عليهم لنقل العرب من الكفر إلى الإيمان ومن الشرك إلى التوحيد.

ومن ثم يمكن القول إن الإنتقال من الشرك إلى التوحيد كان بمثابة العلاج

الأساسي والحاسم لأمراض وانحرافات الفكر عند المسلمين الأوائل. بل كان أيضاً بمثابة العلاج الوحيد.

ومن ثم يعتبر التوحيد هو أساس البناء الفكري كما أنه أساس البناء الإجتماعي.

وتعتبر ــ بناء على هذا ــ كل آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ، الداعية إلى التوحيد وترك الشرك، توجيهات أساسية لتصحيح الفكر الإنساني وتقويمه ووضعه على أول طريق ومنهج المعرفة العلمية الصحيحة.

ومن عجب أن مؤسس هذه الحضارة وهادي البشرية إلى مناهج المعرفة الصحيحة ومعالج عقولها ﷺ كان أمياً. وهذا من الأدلة على صحة رسالته وأنها من عند الله تعالى.

لقد بعث الله رسوله ﷺ أمياً في أمة أمية وأنزل عليه وحي السماء، وبالوحي انتقلت هذه الأمة الأمية من الأمية إلى أعلى قمم الحضارة الانسانية الصحيحة. قال تعالى ﴿ هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾. (٢٠/الجمعة).

فكان نتيجة إتباع الأميين له أن خلصهم الله عز وجل من العوائق والمكبلات والأغلال التي كانت عليهم، فعرفوا مناهج العلم الصحيحة وتحررت إرادتهم وفاعليتهم وأنتجوا الحضارة ــ قال تعالى ﴿ الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويُحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أُنزل معه أولئك هم المفلحون ﴾ (١٥٧ ــ الاعراف).

ويمكن بيان أثر وتوجيهات القرآن الكريم وعقيدة التوحيد في اكتشاف المسلمين للمناهج العلمية الصحيحة في نوعين من التوجيهات:

الأولى: توجيهات خلقية سلوكية.

الثانية: توجيهات عقلية معرفية.

٣٥ ـ أولاً: التوجيهات الخلقية:

أ ـ تمهيد:

من المعلوم أن مصدر السلوك الخلقي عند الانسان هو إرادته المختارة كما أن المعرفة عنده تتم بأجهزة لإدراك كالإحساس والذكاء والتفكير أي العقل.

ولكن الانسان عندما يفعل فعلاً واحداً، سواء كان خلقياً أم معرفياً أم صناعياً أم فنياً، فانه يفعله بكامل الكينونة البشرية والانسانية معاً. فهو ينبع من ذات الفاعل ككل، دون تفرقة بين إرادة وعقل وذوق.

ولذلك نجد دوراً خطيراً للإرادة الانسانية المختارة في المعرفة والبحث والتعلم، حيث يحدث كثيراً عن طريق انحراف الإختيار البشري أن يزيغ الباحث عن الحقيقة المنشودة في البحث، سواء كان في مجال العقائد أو في مجال العلوم الكونية والطبيعية.

ولذلك وجه القرآن الكريم الإرادة الانسانية ببعض التوجيهات، التي تهدف إلى معالجتها من الآفات النفسية والاجتماعية التي تسبب انحراف الإختيار البشري عن ابتغاء الحق والحقيقة وعن إثباتها كما هي حين اكتشافها.

ويمكن القول إن هذه التوجيهات هي أساس الموضوعية في البحث العلمي، حيث تقوم الموضوعية أساساً على تخليص الباحث نفسه من الأهداف الذاتية والأهواء والأغراض النفسية أثناء بحثه متجرداً المعرفة حقيقة الموضوع المراد معرفته.

فعرف المسلمون بهذه التوجيهات الموضوعية في البحث العلمي وتمرسوا عليها بفضل القرآن الكريم، وذلك لأول مرة في تاريخ البشرية المكتوب، مخالفين بذلك منطق أرسطو ومنهجه في البحث، حيث يقوم هذا المنهج على بحث الموضوعات المادية والطبيعية بطريقة ذاتية بحتة، دون النظر إلى الموضوع، حيث كان يبحث الباحث ـ بمقتضى منطق أرسطو ـ في فكرته هو عن الشيء وليس في الشيء الجزئي المراد دراسته كما هو متشخص في الواقع الموضوعي.

ونظراً لأن هذه التوجيهات القرآنية المحققة للموضوعية تعالج آفات وانحرافات الإرادة، هذه الآفات والإنحرافات التي تعيق الباحث عن الوصول إلى حقيقة الشيء، فقد فضلتُ تسميتها بالتوجيهات الخلقية لأن اختيار الإرادة يكون في مجال السلوك الخلقي غالباً.

ب ــ التوجيه الأول:

ترك الاعتزاز بالآباء والغرور الإجتماعي:

كثيراً ما يظهر الحق أمام الانسان بالبينة والدليل ولكنه يرفض الإقرار والاعتراف به وسبب ذلك آفة الإعتزاز بالآباء والغرور الإجتماعي.

وعلة هذه الآفة حب الوالدين والأجداد والوطن واعتزاز بهم، فإذا تبين ــ ولو بالدليل العلمي ــ بطلان عقائد الآباء وأفكارهم وتفسيراتهم الطبيعية والكونية، عز على الانسان أن يحكم بسهولة على آبائه بالجهل والضلال، وهنا يحدث عنده ــ نتيجة الإعتزاز بالآباء ــ سوء الإختيار والإصرار على الباطل.

ومن ثم ندّد القرآن الكريم بالذين يصدقون عقائد الآباء بدون دليل وبرهان، ويرفضون الحق والحقيقة مع وجود الدليل والبرهان عليها.

ويسخر من هؤلاء الذين آمنوا بوثنيات وخرافات وأوهام وأباطيل وتمسكوا بها بسبب الإعتزاز بالآباء. ولمجرد أنها كانت عقيدة الآباء وعلومهم وأفكارهم.

قال تعالى ﴿ وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون... ﴾ (١٧٠-١٧١ البقرة).

ففي هاتين الآيتين دعوة للمشركين إلى انتهاج نظرة موضوعية في دراسة معتقدات الآباء مستخدمين عقولهم وأجهزة الإدراك البشرية فيما ورثوه عن الآباء وفي الحق النازل إليهم متخلصين من تأثير البيئة والاعتزاز بالآباء والغرور الإجتماعي هذا الذي منعهم من ارتياد المنهج الفكري القويم، وعطلهم عن

استخدام أجهزة الإدراك البشرية التي وهبهم الله إياها فأصبحوا في ترديدهم للباطل وإصرارهم عليه بحجة أنه دين الآباء كمثل الحيوان الذي ينعق، فتعطل بذلك سمعهم وبصرهم عن التحصيل العلمي، فهم لا يعقلون.

وليس من علاج لهذه الآفة إلا تحرير إرادة الانسان من الميل عن الحق إلى الباطل بسبب الإعتزاز بالآباء وذلك بالتخلص من هذا الشعور وبذلك يتحقق شرط من شروط الموضوعية في البحث.

حـ ـ التوجيه الثاني:

التخلص من الإعتزاز بالنفس أو الغرور الذاتي:

لا شك أن المعرفة والعلم أحد معالم الانسانية ومميزها الذي يفضل الانسان سائر الأحياء الأخرى، لذلك يعتبر العلم موضع فخر ومدعاة للشعور بالأفضلية، بل هو في هذا المجال يميز المال والجاه، وقد يميز السلطان أيضاً. فالعلم والمعرفة مصدران من مصادر الغرور والتعالي والكبر في النفس البشرية.

وليس أقسى على الإنسان من وصفه بالجهل، وخلوه من العلم والمعرفة، إنه حينئذ يشعر بالدونية عن غيره من الذين يعلمون.

من هنا يتولد عند الكثير من الناس دافع باطني إلى الإصرار على صحة ما يعرفه ومحاولة إثبات أحقية وصحة ما يعلمه من أفكار ومبادىء ونظريات ومعتقدات ومعلومات سبق له أن حصلها عن طريق التربية في البيت أو التلقي في دور التعليم أو الإكتساب الشخصي، كالخبرات أو أي تفسيرات ذاتية لما حوله من ظواهر. وبالتالي محاولة إبطال كل ما يخالف معتقداته ومعارفه.

ومن ثم يتبع هذا الشعور رفضه وعداوته لكل ما يجهل ومعارضته لكل ما يخالف معتقداته ومعارفه قبل أن يتثبت من صدق ما يعلم ومن بطلان ما يخالفه.

وإذا لم يقاوم الانسان هذين الشعورين إنقلبا عنده إلى دافعين نفسيين يتملكانه في النهاية هما الغرور الذاتي والإعتزاز النفسي، فيمنعه هذا وذاك عن

الرؤية الموضوعية الصحيحة والنظرة المحايدة والنقد العلمي لما يعتقده ولما يعلمه ولما يعرض عليه في المقابل.

وقد أثبت القرآن الكريم أن تفكير الانسان وبحثه في مجال العقائد كثيراً ما ينحرف بسبب هذا الشعور أو الدافع، وليس الأمر قاصراً على مجال العقائد فقط، إذ أن هذا الدافع، إذا لم يتخلص منه الباحث، سواء كان في مجال العلوم التجريبية أم الانسانية أم غيرها، فإنه يعيقه عن الموضوعية في البحث، تلك التي تعتبر أساساً للمناهج العلمية الصحيحة.

فالإعتزاز الذاتي والغرور النفسي أحد العوامل الرئيسية المفسدة لمنهج البحث الصحيح والمنطق السديد.

والمثل الواضح على هذه الحالة، هو مثل المفسد الذي يعتقد أنه يصلح، فإذا ظهرت له البينات والأدلة على فساده أخذته العزة بالإثم ورفض الإقرار بالحقيقة الواضحة.

قال تعالى ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد﴾ (٢٠٤-٢٠٦ البقرة).

توجيه القرآن الكريم لعلاج هذه الآفة النفسية:

لا شك أن الانسان يكون معرضاً لهذا الشعور أكثر عندما يكون مع غيره، وكذلك إذا كان مسموعاً مشهوراً تتابعه العيون وتلتقط أقواله الآذان، كذلك يزداد عند أصحاب الشأن وذوي السلطان. لذلك كثيراً ما كُذِّب الرسل وأُبطلت الحقائق وعودي الحق الواضح والبينات الدامغة من ذوي الشأن والسلطان ومشاهير العلماء والمفكرين ورجال الأديان بسبب العزة بالإثم والباطل.

ولعلاج ذلك يعظ الله عز وجل أمثال هؤلاء بهذه العظة ذات الأثر النفسي والتوجيه المنهجي الذي يمكن أن يساعد هؤلاء على التخلص من هذه الحالة المرضية.

إن الذين كذبوا رسول الله ﷺ وقالوا أنه أصابه مس من الجن ما قالوا ذلك إلا بتأثير العزة بالإثم فقال لهم الله عز وجل ﴿ قل إنما أعظكم بواحدة: أن تقوموا لله مثنى وفرادى، ثم تتفكروا: ما بصاحبكم من جنة، إن هو إلا نذير لكم بين يدي عذاب شديد ﴾ (٤٦-٤٧ سبأ).

أي أن الزعم الباطل بأن محمداً ﷺ به جنة عندما شاع بين المكذبين، أصبح له التأثير النفسي المانع للتفكير الصحيح عند الفرد منهم. بحيث أصبح المكذبون ــ وبخاصة الزعماء منهم ــ في حالة من الغرور النفسي والاعتزاز الذاتي بالإثم، تمنعهم عن التراجع أمام غيرهم عن هذا الباطل إلى الحق الواضح، مما يدفعهم إلى المضي في الإصرار على الباطل، لكن عندما يخلو الفرد إلى نفسه بعيداً عن مثيرات هذه الحالة المرضية الإرادية في نفس الوقت أو عندما يخلو لقرينه الذي لا يخفى عنه سراً ولا يجعل بينه وبينه تكلفاً أو تعالياً فإنه من المحتمل إذا فعل ذلك أن يضعف الإعتزاز النفسي بالإثم ومن ثم ترتفع الغشاوة عن عينيه ويرى الحق ويقر به. فالإعتزاز بالنفس يقوى ويسند بين جمع من الناس ويضعف ويخبو عند الإنفراد بالنفس أو الإنفراد بالصديق والقرين.

ولذلك يمكن اعتبار هذا التوجيه القرآني الكريم لمعالجة هذه الآفة توجيهاً أيضاً لمعالجة الآفة الأولى وهي الإعتزاز بالآباء والإصرار على اتباعهم حيث تقوى هذه الحالة الأخيرة أيضاً إجتماعياً وتضعف عند خلو الفرد بنفسه.

قال ابن كثير عن ابن عباس قال: (دخل الوليد بن المغيرة على أبي بكر بن أبي قحافة فسأله عن القرآن فلما أخبره خرج على قريش فقال: يا عجباً لما يقول إبن أبي كبشة فوالله ما هو بشعر ولا بسحر ولا بهذي من الجنون وإن قوله لمن كلام الله).

وهذا الحكم الذي نطق به الوليد بعد تفكير ونظر موضوعي متجرد خالي من الغرور النفسي والعزة بالإثم حيث ارتفعت هذه العوامل الذاتية والاجتماعية من نفسه لحظة سماعه للقرآن ونتيجة شدة تأثره وإعجابه به.

ولكن عندما عاد إلى حالته النفسية العادية وفكر ونظر فيما قد يؤدي إليه حكمه على القرآن من إهتزاز مكانته في قريش كلها دفعه الاعتزاز النفسي

والغرور الذاتي أو العزة بالإثم إلى تكذيبه.

يدل على هذا بقية رواية ابن عباس رضي الله عنه كما أوردها ابن كثير رحمه الله تعالى قال: (فلما سمع بذلك النفر من قريش إئتمروا، وقالوا: والله لئن صبأ الوليد لتصبأ قريش، فلما سمع بذلك أبو جهل ابن هشام، قال أنا والله أكفيكم شأنه، فانطلق حتى دخل عليه بيته فقال إلى الوليد: ألم تر إلى قومك قد جمعوا لك الصدقة؟ فقال ألست أكثرهم مالاً وولداً؟ فقال له أبو جهل يتحدثون أنك إنما تدخل على ابن أبي قحافة لتصيب من طعامه، فقال الوليد: أقد تحدث بي عشيرتي؟ والله لا أقرب ابن أبي قحافة ولا عمر ولا ابن أبي كبشة وما قوله إلا سحر يؤثر).

وكان أبو جهل قد عرف ما عنده من اعتزاز ذاتي وغرور نفسي مفسد للفكر معطل للمنطق السديد فأشعل فيه هذا الشعور فطغى على الحق الذي تبين له فطمسه وحاد عن الحكم الصحيح على القرآن الكريم بأنه كلام الله عز وجل إلى الحكم الباطل بأنه سحر مؤثر.

وأبو جهل نفسه فاسد الحكم عليل المنطق منحرف المنهج لنفس هذه العلة أيضاً، فهو الذي قاد حركة التكذيب الظالمة الغاشمة لدعوة التوحيد ولكنه عندما يخلو إلى نفسه وإلى قرينه يقر بصدق صاحب هذه الدعوة.

أورد ابن كثير (لما كان يوم بدر فخلا الأخنس بأبي جهل فقال: يا أبا الحكم أخبرني عن محمد أصادق هو أم كاذب؟ فانه ليس هاهنا من قريش غيري وغيرك يسمع كلامنا فقال أبو جهل: ويحك والله إن محمداً لصادق وما كذب محمد قط).

وهذا الحكم من أبي جهل بصدق محمد ﷺ ونفي الكذب عنه البتة، ما كان ليصرح به لولا اختلائه بقرينه، لذلك كان توجيه الله عز وجل إلى الخلو بالنفس أو القرين (مثنى وفرادى) لإضعاف العزة النفسية بالإثم.

وتتأكد لنا الموضوعية في هذا التوجيه في قوله تعالى ﴿..أن تقوموا لله﴾ والله هو الحق أي أن تقوموا متجردين من كل ما يعيق عن ابتغاء الحق ويمنع عن الموضوعية في البحث.

هـ ـ التوجيه الثالث:

التخلص من الاعتزاز بالمال والاغترار بالدنيا:

قال تعالى ﴿ المال والبنون زينة الحياة الدنيا ﴾ (٤٦ ـ الكهف).

وقال تعالى ﴿ وتحبون المال حباً جماً ﴾ (٢٠ ـ الفجر).

وقال تعالى ﴿ وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً وغرتهم الحياة الدنيا ﴾ (٧٠ ـ الأنعام).

وقال تعالى: ﴿ بل تؤثرون الحياة الدنيا، والآخرة خير وأبقى ﴾ (١٦، ١٧ ـ الأعلى).

فحب المال وإيثار الدنيا على الآخرة بما فيها من مال وجاه وسلطان وتفاضل وتفاخر بين الناس، وتسخير بعضهم لبعض، كل ذلك يشكل عاملاً من عوامل فساد المنهج والميل عن الوصول إلى الحقيقة المنشودة.

وبيان هذا أن الله عز وجل خلق الانسان ليبتليه، فاذا آثر الانسان الحياة الدنيا، فإنه يتقبلُ من الأحكام والحقائق ما يتوافق مع ما يحقق له دنياه كما يريدها، أما ما يعوقه عن ذلك ويفقده ماله وجاهه ومكاسبه الدنيوية فإنه يرفضه ويكذبه ويحيد عنه تلقائياً ولا شعورياً وشعورياً أيضاً.

فهو يحاول إبطاله ليس لأنه مقتنع ببطلانه، ولكنه يفعل ذلك جحوداً منه للمحافظة على الدنيا المؤثرة عنده قال تعالى ﴿ فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون ﴾ (٣٣ ـ الأنعام).

فمن أسباب فساد المنهج والانحراف الإرادي عن الإقرار بالحق والإذعان له هو إيثار الدنيا، فتوقع أبي جهل لنتائج انتشار دعوة الحق والخير على مركزه الإجتماعي ومكاسبه الدنيوية هو الذي دفعه لتكذيب هذا الحق.

قال سفيان الثوري عن علي قال: قال أبو جهل للنبي ﷺ: إنَّا لا نكذبك ولكن نكذب ما جئت به .

وهنا يظهر لنا التناقض الواضح الذي يدل على فساد عقل أبي جهل ليس

بسبب غباء أو عدم معرفة أو نقصان بينة وبرهان على صدق وأحقية ما جاء به رسول الله ﷺ ولكن بسبب طغيان الهوى وإيثار الدنيا فهو يقرر صدق القائل وينفي صدق ما يقوله في نفس الوقت فكأنه يقول للنبي ﷺ أنت صادق وكاذب في الوقت نفسه.

والحق كأنه قال له: أنت صادق وما جئت به الحق، ولكنا نرفضه، ليس لأنه باطل، وليس لأنك كاذب، ولكن لأننا لو صدقنا هذا واعترفنا به لخسرنا الدنيا التي نؤثرها على الآخرة.

وهذا هو الجحود الذي أثبته الله عليه وعلى أمثاله في القرآن الكريم، يدل على ذلك بقية رد أبي جهل على الأخنس حينما خلا به قبل موقعة بدر قال أبو جهل: (.. ويحك والله إن محمداً لصادق وما كذب محمد قط ولكن إذا ذهبت بنو قصي باللواء والسقاية والحجابة والنبوة فماذا يكون لسائر قريش فذلك قوله: ﴿فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون﴾).

طغيان الهوى والدنيا المؤثرة في العلوم التجريبية:

وأكثر ما يكون عامل طغيان الهوى والدنيا المؤثرة وحب المال في مجال العقائد والعلوم بيد أن لهذا العامل تأثيره الواضح أيضاً في مجال العلوم التجريبية ومنهجها، ذلك لأنه يعد من أكبر الآفات المانعة عن الموضوعية التي يقوم عليها المنهج التجريبي.

وإذا أمعنا النظر لوجدنا أن الصراع الذي دار بين رجال الكنيسة والعلماء مع مطلع العصر الأوروبي الحديث سببه طغيان الهوى وإيثار الدنيا عند رجال الكنيسة فحاولوا منع نجاح العلماء الناتج عن استخدام المنهج التجريبي لأن ذلك سيثبت بطلان عقائد الكنيسة ونظرياتها في الفلك والحياة والطبيعيات مما سيكون له الأثر الواضح في ضياع نفوذهم وسيطرتهم وتحكمهم في الناس بالباطل. فعارض رجال الدين المنهج الجديد الوافد من العالم الاسلامي ليس لأنه باطل ولكن محافظة منهم على مكاسبهم. المادية والدنيوية جحوداً للحق.

كذلك يدخل هذا العامل الآن في الأمور التجريبية والتكنولوجية والصناعية

في أوروبا وبخاصة بعد أن أصبح العلم في أغلب الحالات خاضعاً للاقتصاد حيث تضم المؤسسات الصناعية والاقتصادية مراكز خاصة للبحوث العلمية والتكنولوجية وبذلك تكون إرادة الباحث خاضعة لأصحاب هذه المؤسسات ولعامل الربح المادي.

فاذا جاءت نتيجة البحث محققة للأرباح كان بها، أما إذا جاءت عكس ذلك أخفيت الحقيقة، وربما تعرض الناس لأضرار صحية وأمنية نتيجة إخفاء الحقيقة خوفاً من الخسارة المالية.

فكم مرة حُرّمت أدوية بعد تداولها سنين لما ثبت من أضرار صحية لها. وكم مرة منعت حقائق علمية من الظهور والإعلان عنها لما قد يترتب عليها من تطبيقات صناعية لها تأثير على النشاط الاقتصادي للمؤسسة صاحبة مركز البحث الذي اكتشف هذه الحقائق، وهكذا يدخل هذا العامل كمفسد للبحث العلمي.

والباحث، حين يكون كافراً باليوم الآخر مؤثراً للدنيا والمال وللهوى، يحكمه في اختيار موضوع بحثه الكسب المادي السريع والفائدة العاجلة من مجد وشهرة وتطلع إلى مركز علمي أو جائزة عالمية، ومن ثم لا يختار الموضوع النافع للإنسانية ولو كان يحتاج لوقت طويل الأمد، بقدر ما يختار الموضوع الذي يعود عليه بالنفع العاجل ثم هو إذا توصل في مجال بحثه سواء كان في العلوم الانسانية أم العلوم التجريبية إلى حقائق ونتائج ثابتة، فإنه كثيراً، وبخاصة في العلوم الإنسانية، ما يحيد عنها ولا يثبتها إرضاء للسلطان ورغبة في المال والمركز والشهرة، حتى إن الكثير منهم يكتب ما لا يقول، ويقول ما لا يعتقد، ويعتقد ما لا يقول وما لا يكتب. وهذه الحيدة الإرادية عن الحق الذي يعتقده غالباً ما تكون بدافع إيثار الدنيا وطغيان الهوى.

إن الكفر باليوم الآخر يدخل الكسب المالي والفائدة العاجلة من شهرة أو مجد أو مركز كأهداف مشتركة مع الهدف الأساسي للبحث، وهو الوصول للحقيقة المنشودة، ومن ثم تحيد هذه الاهداف بالباحث عن الموضوعية اللازمة لصحة المنهج العلمي.

فاذا وصل الباحث إلى نتائج محققة للأهداف المشتركة أعلنها، أما إذا كانت

النتائج مخالفة لها، فقد يصل الأمر به إلى كتمان الحقيقة وإعلان ما يخالفها.

ولعل في هذا إحدى التعديلات التي تفسر لنا النجاح الكبير في العلوم التجريبية في الحضارة الغربية، كما تفسر لنا أيضاً الانحطاط والتدهور والتخبط الكبير في العلوم الإنسانية عندهم، وذلك لأن الوصول إلى الحقائق وإعلانها واقامة التطبيقات التكنولوجية عليها في مجال العلوم التجريبية محقق في أغلب الأحيان لأهداف الباحثين الكافرين الدنيوية من مال وقوة عسكرية ولَعِب حضارية ورفاهية مادية، بخلاف الحال في العلوم الدينية أي الإنسانية التي لا يقتصر الأمر فيها على الحرمان من الكسب المادي فقط ـ أي إذا أعلن الباحث أو العالم الحقيقة التي يعتقدها ـ بل يتطلب منه الأمر في كثير من الأحوال التضحية بالمال والنفس في سبيل إعلان الحق والتمسك به.

علاج القرآن الكريم لآفة إيثار الدنيا والاعتزاز بالمال:

قلنا إن هذه الآفة تورث الباحث انحرافين منهجيين يمنعانه من الموضوعية في البحث.

أ ـ أولهما: الميل الإرادي عن الحق ورفض إعلان الحقيقة وعدم التمسك بها، حين يكون ذلك متعارضاً مع الكسب المادي والمصالح الدنيوية.

ب ـ ثانيهما: هو العجلة، لأن الكافر باليوم الآخر لا يعمل إلا للدنيا فقط، ومن ثم لقصر عمر الانسان يكون في عجلة من أمره، والعجلة عامل مفسد للمنهج العلمي وخطواته، لذلك وجه القرآن الكريم وأوصى المسلمين بالتخلص من هذين الانحرافين بقوله تعالى ﴿ والعصر إن الانسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾ (سورة العصر).

فكل الناس في خسارة سواء في الدنيا أم في الآخرة، وسواء كان عملهم دنيوياً أم أخروياً بسبب الشرك والكفر، أما الموحدون المؤمنون فليسوا كذلك، لأنهم يعملون الصالحات من الأعمال، سواء الصالحات لأغراض دنيوية أم لأغراض أخروية. وهذه الصالحات من الأعمال لا تحقق أهدافها، إلا إذا كان منهجهم هو التمسك بالحق وترك الميل الإرادي عنه إلى الباطل، بسبب إيثار

الدنيا. والتمسك بالصبر وترك العجلة في أعمالهم، ومنها البحث العلمي بسبب استعجال الفائدة المالية الدنيوية.

٣٦ ـ ثانياً: التوجيهات المعرفية العقلية:

أ ـ تحديد عقيدة الاسلام لموضوعات المعرفة الانسانية:

الوجود في الاسلام غيب وشهادة والغيب هو ما غاب عن أجهزة الاحساس البشرية ولكنه ليس بغائب عن أجهزة المعرفة والإدراك الإنسانية. قال تعالى ﴿ الم، ذلك الكتاب لا ريب فيه، هدى للمتقين، الذين يؤمنون بالغيب ﴾ (١-٣ البقرة) وقال تعالى ﴿ عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال ﴾ (٩ ـ الرعد).

وعلى ذلك فموضوعات المعرفة بالنسبة للانسان نوعان: غيبية ومحسوسة مشهودة.

وهذا يستوجب وجود مصدرين للمعرفة مختلفين وكذلك منهجين مختلفين:

الأول: مصدر من عالم الغيب يعرف به الانسان عالم الغيب، وهذا هو الوحي الذي أنزله الله على الرسل والأنبياء من لدن آدم حتى سيدنا محمد ﷺ خاتم الأنبياء والرسل.

الثاني: هو العالم المحسوس الطبيعي بأشيائه وأحيائه، وهو موضوع معرفة واقعي متشخص أمام الاحساس البشري، ولذلك يعتبر الاحساس هو المعبر اللائق والمناسب لمعرفة العالم المادي المحسوس والمشهود.

بهذا التفريق بين موضوعي المعرفة ومصدريهما ومنهجيهما حلت عقيدة الاسلام أخطر مشكلة منهجيه وقفت في المنطق اليوناني طيلة عشرين قرناً بدون حل، بل بدون أن ينتبه الأوربيون إلى أنها مشكلة أو أنه خطأ منهجي عندهم يستوجب التفكير. وذلك لأن أرسطو كان يبحث الميتافزيقا والفيزيقا بمنهج واحد مع أن اختلاف طبيعة الموضوع توجب اختلاف المنهج، وهذا ما لم يعرفه الأوربيون إلا حديثاً بعد انتقال مناهج وعلوم المسلمين إليهم.

لقد فرق علماء الاسلام بين نوعين من الحقائق: حقائق توقيفية وهي حقائق

الغيب والتشريع الآتية بالوحي، وقد طلب منهم الشرع أن يتوقفوا عندها ويتلقونها كما هي بلا تحريف ولا ابتداع ولا تغير ولا زيادة ولا نقصان فهنا أمروا بالاتباع.

والنوع الآخر هو الحقائق التوفيقية التي عليهم أن يبادروا ويبحثوا ويأخذوا بالأسباب والمناهج الصحيحة الموصلة إلى الحقيقة المنشودة، وهذه خاصة بمجال معرفة العالم المحسوس، من أشياء وأحياء، هذا التفريق الهام كان بفضل عقيدة الاسلام وبفضل التفريق بين الغائب والمحسوس.

ب ـ تحديد عقيدة الاسلام للهدف من وجود الانسان في الحياة الدنيا وأثره على المنهج والمعرفة وفائدة العلم:

علمنا أن هدف الانسان في الحياة هو الخلافة والخلافة عبودية وسيادة، والعبودية تتحقق بالعمل وفق منهج الدين والسيادة تتحقق بالعمل وفق منهج علم الأسماء أو العلوم التجريبية.

ومن هنا تحددت العلاقة بين العلوم الدينية والعلوم التجريبية وتحددت بعض معالم المنهج لأول مرة في تاريخ البشر وذلك بما هو آت:

١ ـ إرتبط العلم بالعمل وأصبح العلم وسيلة والعمل غاية. فالعلم بالدين والعلوم الدينية أو العلوم الانسانية ليس غاية لذاته لكن لتحقيق عبودية الانسان لله.

والعلم بالأسماء أو بالعلوم التجريبية ليس غاية لذاته، بل لتسخير هذه الأشياء والأحياء أو المسميات للانسان ولحياته ولنفعه تحقيقاً للسيادة وهذا بخلاف ما كان عليه الحال عند أرسطو والأوربين الكلاسيكيين حيث كانوا يحتقرون الرغبة العملية من وراء العلم فظلت علومهم نظرية مرتبطة بصفحات الكتب وأدمغة العلماء ولم تنزل إلى واقع الحياة لتغييرها، وأساس ذلك أن عقيدتهم لم تحدد لهم ولا لعلومهم هدفاً في حياتهم الدنيا كما حددت عقيدة الاسلام الخلافة.

٢ ـ ولقد كان من آثار حقيقة الخلافة أيضاً على المنهج التفريق ـ معرفياً

وليس وجودياً ـ بين أمور العبودية وبين أمور السيادة، وهذا أيضاً أكد التفريق الذي سبق أن تحدثنا عنه في البند السابق بين أمور الغيب والدين وبين أمور عالم الشهادة والمحسوسات.

٣ ـ أدى ربط علم الأسماء بحقيقة الخلافة، التي هي هدف الانسان الوجودي، إلى رفع قيمة معرفة الانسان بالأشياء والأحياء في الارض، إلى قيمة معرفة الانسان بالغيبيات وبالعلوم الدينية أي الانسانية من حيث أن هذا الهدف أي الخلافة لا يتحقق إلا بالإثنين معاً.

٤ ـ تجمع حقيقة الخلافة بين الدين ـ كمقوم أساسي لتحقيق العبودية، والعلم كمقوم أساسي لتحقيق السيادة ـ أي أن الدين والعلم مقومان ضروريان متلازمان متعاضدان لتحقيق هدف الانسان الوجودي مما يمنع أي شبه للتعارض حتى أو النزاع بينهما كما حدث عند الغربيين.

ولا شك أن هذه أربعة مؤثرات واضحة للخلافة على المنهج.

حـ ـ إعلاء القرآن الكريم من قيمة الشيء الجزئي المحسوس واعتماده كموضوع حقيقي للعلم:

قال تعالى ﴿ يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله إن الله لطيف خبير ﴾ (٦ ـ لقمان).

ماذا كان لقمان عليه السلام يريد أن يقول لإبنه من وراء هذه الكلمات؟

أرجح الظن أن مجتمع لقمان في هذا الوقت كان مصاباً بالانحراف المنهجي الذي أصيب به مجتمع اليونان والحضارة الاوربية حين رفضوا أن يكون الجزئي المحسوس موضوعاً صالحاً للعلم، لقد أخذ هذا الانحراف بأرسطو إلى القول بأن الإله لا يعلم شيئاً عن العالم والأشياء الجزئية لأن العالم أقل شأناً من أن يعلمه الإله فجعل إلهه هو جاهلاً بكل شيء جزئي.

ولقد أدى هذا الانحراف المنهجي بمتفلسفة العالم الاسلامي (الفارابي وابن سينا) إلى القول بأن الإله لا يعلم الجزئيات أو يعلمها بعلم كلي. وهذا كفر بالله وبما جاء من آيات محكمة في القرآن. فمثقال حبة من خردل يعلمها الله في الزمان

وفي المكان سواء كانت في السماوات أم في الأرض وهو عز وجل إذا أراد أتى بها، فهو مهيمن عليها وعلى كل شيء جزئي وكلي.

ولا يعني كونها شيئاً جزئياً محسوساً أنها محل ازدراء أو لا تستحق أن يعلمها الله عز وجل، فعلم الله كامل شامل محيط.

وكونها محسوسة جزئية لا يقلل من أهميتها كموضوع صالح للعلم والمعرفة لله عز وجل ثم للإنسان.

ومثل ذلك قوله تعالى ﴿ ان الله لا يستحيي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها ﴾ (٢٦ ــ البقرة).

ومثلها قوله سبحانه وتعالى مخبراً رسوله ﷺ أنه سمع شكوى امرأة بعينها في زمن ومكان محددين ﴿ قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير ﴾ (١ ــ المجادلة).

وقوله سبحانه وتعالى مخبراً الناس أنهم جميعاً سيأتون إليه للحساب فرادى يعامل كلا منهم معاملة خاصة فردية حسب حالته وأفعاله وظروفه وأحواله الجزئية (لقد أحصاهم وعدهم عدا وكلهم آتيه يوم القيامة فردا).

كل هذا وغيره كثير في القرآن أنقذ عقول المسلمين من الوقوع في الانحراف المنهجي الخطير القائل بأن الجزئي المحسوس لا يصلح موضوعاً للعلم وان الكلي هو الموضوع الوحيد للعلم، وكان هذا الانقاذ وهذا التوجيه الإلهي العظيم الخطوة الأولى التي خطابها المسلمون نحو المناهج العلمية الصحيحة وبخاصة المنهج الإستقرائي القائم على المحسوس.

إن تصريح ربنا عز وجل بأنه يعلم حبة الخردل الجزئية ويسمع شكوى المرأة فلانة بنت فلان لرسول الله ومعاملة كل فرد بأحواله الخاصة أعطى للعقل الإسلامي الثقة كل الثقة في الشيء الجزئي، فتوجه إليه، وهو على يقين في أنه متوجه إلى موضوع حقيقي للمعرفة، بعكس الحال طيلة عشرين قرناً من عمر الأوربيين، حيث ظلوا محجمين عن التوجه للشيء الجزئي كموضوع للمعرفة ونبذوا الاستقراء طاعة عمياء لأرسطو وثقة مطلقة في منقطه.

وما كان للأوربيين أن يصلوا إلى هذه الثقة في الشيء الجزئي ويعتمدوا الاستقراء، لولا أنهم تأكدوا من سلامة المنهج الاستقرائي، وضلال منهج أرسطو ومنطقه، بسبب النتائج المدهشة التي توصل اليها أساتذتهم المسلمون.

د ـ إعطاء الحس البشري الأهمية الكافية كأجهزة للإدراك عند الانسان واعتماد الاحساس كمنافذ ووسائل موثوق بها للمعرفة الإنسانية:

كثيراً ما يذكرنا ويمن علينا الله عز وجل بالسمع والبصر، إشعاراً لنا بأهمية الإحساس للانسان، فلا مجال إذن لاحتقار الإحساس أو إحتقار المعارف الآتية منه أو الشك في صحتها: قال تعالى ﴿إنا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً﴾ (٢ ـ الانسان).

وقال تعالى ﴿ ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون﴾ (٩ السجدة).

فجمع الله عز وجل بين الأفئدة أو العقول وبين السمع والأبصار مما يؤكد خطأ اليونانيين والأوربيين الكلاسيكيين حين فرقوا بين معارف العقل واعتبارها يقينية، ومعارف الحس واعتبارها غير يقينية ومحل شك.

كذلك وصف الله عز وجل نفسه بأنه سميع بصير﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (١١ ـ الشورى).

وهذا يعني أن السمع والبصر من صفات الكمال لأن الله عز وجل منزه عن كل نقص وهذا يعطينا الثقة في أن السمع والبصر عند الإنسان هو من صفات الكمال الإنساني وأن ما يحصله الإنسان عن طريقهما وطريق الحس من معارف هي معارف يقينية مؤكدة لا شك فيها، كذلك ينبه القرآن الكريم إلى خطورة تعطيل هذه الحواس أو إهمالها كوسائل معتمدة للمعرفة حين يصف الكافرين بأنهم كالدواب صم بكم عمى في قوله عزمن قائل ﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمى فهم لا يعقلون﴾ (١٧١ ـ البقرة).

فجعل تعطيل عقولهم نتيجة لتعطيل سمعهم وأبصارهم فهم لا يفهمون بعد أن

أصبحوا صماً بكماً عمياً. وقد أصبحوا بذلك كالأنعام والدواب الناعقة، وهذا ارتفاع إلى مستوى جوهر الإنسانية وحقيقتها حين يستخدم الإنسان حواسه وفؤاده وانحطاط إلى مستوى البهيمية حين يعطلها.

وهذه الأجهزة العظيمة عند الإنسان لم يعطها الله للإنسان هباء بل هي محل ابتلاء ويسأل الإنسان عن استخدامها، كما يسأل عن تعطيلها أو إفسادها. قال تعالى ﴿ إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا ﴾ (٣٦ ــ الاسراء).

ومعنى هذا أن الله عز وجل يحذر المسلمين من الخطأ المنهجي والانحراف المنطقي الذي وقع فيه الأوربيون حيث عطلوا الإحساس ورفضوا اعتماده كجهاز صالح للمعرفة الإنسانية. مما كان لذلك التحذير الأثر الواضح في إعتماد العلماء المسلمين الإحساس مع الأفئدة ــ كمصادر يقينية ــ للمعرفة والعلم.

هـ ــ التوجيه إلى الخصائص وصرف نظر الباحث عن الحقائق:

إذا عدنا إلى الجزء الخاص بالتوحيد والمنهج وما علمناه عن نسبية المعرفة بالنسبة للإنسان وحدود المعرفة الإنسانية بالظاهر أي حدودها كماً وكيفاً.

وإذا تذكرنا ما ذكرناه عن علم الأسماء تبين لنا صرف القرآن الكريم أذهان الباحثين المسلمين عن محاولة معرفة الحقائق والاكتفاء بمعرفة الخواص.

لقد نزع القرآن الكريم من نفوس المسلمين الغرور البشري بالعقل عندما يشعر أنه أفضل أحياء الأرض، هذا الغرور الذي يدفعه إلى محاولة معرفة حقائق الأشياء، فيسير نحو هدف محال، ويتجمد علمياً وحضارياً.

ونجا المسلمون بفضل عقيدة التوحيد وتوجيهات القرآن الكريم من هذا الخطأ المنهجي الخطير الذي يعتبر الأساس في جمود الحضارة والعلم عند الأوربيين طيلة عشرين قرناً ظل الأوربيون خلالها يبحثون عن سراب إسمه جواهر الأشياء وماهياتها.

وللقرآن الكريم توجيهات مباشرة بالنسبة لهذه القضية، فقول الله عز وجل ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾ (٨٥ ــ الاسراء).

يمكن أن يفهم على أن هذا القليل خارج عن نطاق الروح وحقائق الأشياء، ما دامت الروح هي حقيقة الإنسان فنحن يمكننا معرفة أي شيء عن الإنسان سوى روحه، وهذا هو القليل. وموقف المعرفة بالنسبة للإنسان كموقف المعرفة بالنسبة لغيره.

كذلك نجد هذا التوجيه متمثلاً في قوله عز وجل ﴿يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتو البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون﴾ (١٨٩ ــ البقرة).

السؤال هنا عن حقيقة الأهلة، فجاءت الإجابة عن فائدة وخاصية الأهلة، ثم ما المراد بأن يذكر الله عز وجل في نفس الآية نهيا عن إتيان البيوت من ظهورها وأمراً بإتيان البيوت من أبوابها؟ إلا أن نفهم من الآية أنها توجيه قرآني كريم، لمن يريد أن يدخل بيت العلم، أن لا يسأل ويبحث عن حقائق الأشياء، لأن الذي يبحث ويسأل عن حقائق الأشياء، كمن يقفز إلى البيت من ظهره، والطريق القويم والمنهج السديد الصحيح المحقق للهدف، هو أن يدخل الناس البيوت من أبوابها، وباب العلم هو البحث عن الخصائص وليس البحث عن الحقائق والجواهر[1].

وبهذا وبغيره أدرك المسلمون فكرة الخواص كهدف أساسي في البحث العلمي فاتجهوا إلى خواص الأشياء وتركوا البحث عن جواهرها وماهياتها.

و ــ حقيقة الإبتلاء وأثرها في الإعلاء من شأن التجربة عند المسلمين:

أعرض اليونانيون والأوربيون الكلاسيكيون عن التجربة لأنها خاصة بالعقل العملي وهي سمات معرفة الأطفال والبعير والحيوانات عند أرسطو لأنها تعتمد على الإحساس. وهذا قول باطل وانحراف منهجي خطير. نجى منه المسلمون بفضل التوحيد وبفضل حقيقة الإبتلاء.

والإبتلاء يعني الإمتحان في القرآن الكريم، ولقد شاء الله عز وجل أن يبتلي

---

(١) قرأت هذا الفهم بمقال بمجلة الشهاب اللبنانية بقلم الأستاذ الدكتور محمد سليم العوا ناسباً هذا الفهم للشهيد الشيخ فرغلي رحمه الله تعالى.

الإنسان ويمتحنه ويختبره إنه عز وجل يعلم نتائج هذه الابتلاءات علماً أزلياً إلا أن نتيجة الإبتلاء تفيد العلم اليقيني الذي لا شك فيه بالنسبة للكائن المبتلي فتقوم عليه الحجة الدامغة البالغة لله عليه.

وهذا يفيد أن التجربة تفيد اليقين بل أعلى درجات اليقين هذا اليقين الذي يجعل المجرمين مقرين ومعترفين وموقنين في أنفسهم بأنهم مجرمون حقاً وأنهم يستحقون عذاب النار.

وهكذا ورثت حقيقة الإبتلاء ــ كفعل إلهي في الإنسان ــ العقل الإسلامي المنهج التجريبي ورسخت فيه أهمية التجربة لحصول اليقين في العلم.

إن الإعتقاد بأن الله عز وجل خلق الإنسان ليبتليه معنى من معاني الربوبية والسيادة المطلقة لله على الإنسان، ولما كان الإنسان بمقتضى حقيقة الخلافة حائزاً أيضاً على معنى من معاني السيادة على الأشياء والأحياء في الأرض، فإن هذا يستتبع إمكانية الإنسان في ابتلاء واختبار وتجريب هذه الأشياء والأحياء لمعرفتها ومن ثم لتسخيرها وبذلك تتعاضد حقيقتا الخلافة والابتلاء في الإسلام لتوجيه عقل المسلمين نحو التجربة والمنهج التجريبي.

كذلك وجه الرسول ﷺ المسلمين بحادثة تأبير النخل إلى المنهج التجريبي بل أن هذه الحادثة تتضمن أكثر من توجيه نبوي كريم نحو المناهج العلمية الصحيحة. فقد مر رسول الله ﷺ على قوم يؤبرون النخل فقال ما معناه ما أظن ذلك يفيد فتركوا تأبير النخل فلم ينتج النخل الأشيصا فذهبوا به إلى الرسول ﷺ فقال أنتم أعلم بشئون دنياكم وفي رواية إذا حدثتكم بأمر من أمور دينكم فخذوه أنتم أعلم بأمور دنياكم.

ولا شك أن هذا مراد لله عز وجل حتى إذا حرمت المدينة من محصول سنة من التمر وهو محصول رئيسي للغذاء رسخ في أذهان المسلمين الآتي:

١ ــ أمور الدين وتحقيق العبودية والعلاقات والمعاملات الإنسانية من الوحي وأمور الدنيا موكلة للخبراء فيها.

٢ ــ منهج أمور الدين هو الوحي والإتباع وليس الإبتداع. ومنهج أمور الدنيا

وهي التي تقوم على علاقة الإنسان بالأشياء والأحياء في الأرض وتسخيرها له يقوم على الإبتداع وليس الإتباع فقط.

٣ ـ إذا كان الآباء والأجداد قد عرفوا بالتجربة أن النخل لا ينتج التمر إلا بالتأبير، فإن هذه المعرفة صحيحة ويقينية، وإذا ورد من مصادر يُظن أنها من الوحي وهي ليست منه، أو من الوحي ولكن بفهم خاطىء أو باستنباط منه غير صحيح، ما يعارض نتائج التجربة في شأن من شئون الدنيا، فنتيجة التجربة هي اليقين والصحيح.

وهكذا تصل التجربة في مجال معرفة عالم الشهادة إلى درجة اليقين، كما أننا نحصل على اليقين والصحيح في معرفة عالم الغيب وأمور الدين من الوحي: قرآناً وسنة وذلك بمناهج العلوم الدينية وأصول الفقه.

بهذه الأصول الاعتقادية والتوجيهات القرآنية عرف المسلمون المناهج العلمية الصحيحة بما فيها المنهج التجريبي وذلك لأول مرة في تاريخ البشرية المكتوب. لأن التوحيد هو البيئة الوحيدة التي يمكن أن تثبت فيها هذه المناهج والذين يرغبون ـ سواء من الغربيين أم المستغربين ـ أن الأوربيين هم الذين اكتشفوا هذه المناهج بعد انتقالهم من الشرك إلى الالحاد والمادية كاذبون ومخطئون لأن الكفر والإلحاد والمادية كمعتقدات أبعد ما تكون عن المناهج العلمية الصحيحة.

ومثلهم كمثل الذي يرى تمر المدينة المنورة في بلاد الأسكيمو التي تغطيها الثلوج أكثر أيام العام فيزعم أنه من محاصيل هذه المنطقة ولا شك أنه زعم باطل. إنما يكون التمر مستورداً من بلاده ومن بيئته.

وبيئة المناهج العلمية الصحيحة ـ بما فيها المنهج التجريبي ـ هي العقلية الموحدة والتفكير القائم على مبادىء الإسلام وأصوله الإيمانية.

ومن ثم فظهورها في أوربا المادية في عصرها الحديث كان باستقدامها ونقلها من الحضارة الإسلامية ومن كتب التراث الإسلامي. وهذا ما شهد به المنصفون من غير المسلمين.

الفصل السابع

إكتشاف فقهاء المسلمين لقواعد تحقيق العلة في علم أصول الفقه وتطبيقه في العلوم الطبيعية

٣٧ ـ تحقيق العلة عند الأصوليين:

مارس الصحابة رضوان الله عليهم الاجتهاد متمثلاً في القياس الأصولي الذي يظن البعض أنه يقابل التمثيل عند أرسطو مع أنه يخالفه في بعض الوجوه. فبفضل توجيهات عقيدة التوحيد وآيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول الكريم توجه فكر المسلمين منهجياً نحو الجزئي أولاً.

(فالقضية الوحيدة التي يعترف بها مفكرو الإسلام هي «القضية الجزئية» التي لا يتحقق فيها سوى رابطة بين محسوس ومحسوس)(١).

وكذلك ارتبط العلم عندهم بالعمل فأعطوا عنايتهم للأمور العملية ذوات الفوائد التطبيقية المحققة لسيادة الإنسان في الأرض بتسخير الأحياء والأشياء الطبيعية.

وقد أدى بهم هذا ثالثاً إلى النظر في العلل والمعلولات من حيث أن الفائدة العملية تتمثل في ضرورة اكتساب العلة للحصول على المعلول.

لقد دخلت هذه القضية «قضية الأخذ بالأسباب» كجزء من عقيدة المسلم في التوكل على الله عز وجل فأوجبت عقيدة المسلم عليه أن يتوجه إلى الأسباب

---

(١) دكتور علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ الجزء الأول ص ٢٠.

والعلل بجوارحه واستطاعته، لاكتسابها، إذا أراد أن يحصل على المعلولات والنتائج، مع توجه قلبه ومشاعره إلى الله، إيماناً منه بأن الله خالق العلل والمعلولات.

ومن ثم أصبح هم المعرفة الأول عند المسلمين هو معرفة العلل الصحيحة التي يؤدي اكتسابها إلى الحصول على المعلول.

لقد مارس المسلمون منذ عهد الصحابة القياس الأصولي منتقلين من الجزئي إلى الجزئي، وذلك كمنهج تلقائي، حتى أصبح بعد ذلك منهجاً إدراكياً.

ويعتبر القياس الأصولي هو جوهر العملية المنطقية الإسلامية التي أبدعها المسلمون وقدموها هدية لسائر البشرية بفضل توجيهات القرآن والسنة الخلقية والعقلية.

ومن ثم نشأت قواعد المنهج التجريبي على أيدي علماء الفقه وأصوله ثم انتقلت إلى سائر العلوم. ففي العملية الأصولية نجد أنها تتكون من أربعة أركان: الأصل والفرع والعلة والحكم.

الأصل: هو الحكم المعلل الذي تفرع عليه غيره أو هو ما عرف بنفسه.

الفرع: هو ما عرف بغيره فهو من هذه الناحية عكس الأصل أي هو القضية الجديدة التي يراد معرفة حكمها بالقياس إلى حكم الأصل.

العلة: هي الأمر المشترك أو الوصف الجامع بين الأصل والفرع.

الحكم: هو الحكم الثابت والمستقل من الأصل للفرع(١).

وهكذا يصبح القياس الأصولي نوعاً من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين:

الأول: فكرة أو قانون العلية القائل بأن لكل معلول علة. وبناء عليه تصل إلى النتيجة بأن الحكم ثبت في الأصل لعلة كذا(٢).

---

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ٢١.

(٢) الزركشي: البحر المحيط ج ٥ ص ٢٥: عن نشأة الفكر ص ٢١.

الثاني: فكرة أو قانون الإطراد في وقوع الحوادث وتفسيره أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهاً. أو بمعنى آخر أن العلة الكاملة تنتج نفس المعلول. دائماً أي «القطع بأن العلة (علة الأصل) موجودة في الفرع، فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلول[١].

أي أننا نستطيع أن نقطع بحدوث المعلول في الفرع إذا حدثت العلة بناء على إطراد حدوث المعلول عن العلة في الأصل. وبذلك نعطي الفرع حكم الأصل.

وهذا القطع مبني على أساس وجود نظام في الأشياء والأحياء وإطراد في وقوع الحوادث.

كيف يحقق المسلمون العلة بين الأصل والفرع؟

هنا نرى المسلمين يكتشفون طرق المنهج التجريبي لا عند جون ستيوارت مل[٢] فحسب بل عند من تلاه من فلاسفة المنهج التجريبي، بل أن هناك عناصر توصل إليها المسلمون ولم يتوصل إليها المحدثون الغربيون، وسنقتصر هنا على ذكر بعض طرق المسلمين في تحقيق العلة، وبخاصة الطرق التي أخذها جون ستيوارت مل ونسبها إلى نفسه زوراً وبهتاناً بدون أدنى أمانة علمية.

ففي القياس الإسلامي ينتقل ذهن القائس من حكم معلل بعلة (الأصل) إلى قضية تحمل نفس العلة (الفرع) فيعطيها نفس الحكم لاشتراك العلة بينهما.

فالحكم إذن منوط بالعلة ومن ثم اندفع علماء المسلمين منذ عهد الصحابة إلى مضمار تحقيق العلل ومعرفة علاقة العلة بالمعلول والقوانين الحاكمة لها.

فلم يمض أقل من قرنين حتى وضع الإمام الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) في كتابه الأم علم أصول الفقه الذي هو بمثابة منطق الفقهاء، بل منطق المسلمين، الذي يقابل منطق أرسطو في اليونان، وشمل قواعد تحقيق العلة، وانتقل بذلك هذا

---

(١) شرح المحلي على السبكي ص ١٣٥ عن نشأة الفكر ص ٢١.

(٢) يسمونه في الغرب أبا المنهج التجريبي لاكتشافه قواعد تحقيق العلة في المنهج التجريبي حسب زعمهم والحقيقة أنه نقل هذه القواعد من التراث الإسلامي كما سيتضح لنا هذا بالدليل القاطع.

المنهج على يديه من منهج تلقائي عند من سبقه من الصحابة والتابعين إلى منهج تأملي إدراكي معلوم ومدون بيديه فيما يعرف بعلم أصول الفقه.

ثم انتقل هذا المنهج بعد ذلك من أيدي الفقهاء إلى أيدي العلماء الطبيعيين والفلكيين والكيمائيين والطبيين وغيرهم فمارس المسلمون التجربة والمنهج الإستقرائي في عهد مبكر جداً.

والرابطة الجامعة بين العلوم الفقهية بخاصة والدينية بعامة من ناحية وبين العلوم الطبيعية والفلكية والكيمائية والطبية من ناحية أخرى هي ارتباط العلم في كلا المجالين بالفائدة العملية والنتيجة التطبيقية المتمثلة ـ بالنسبة لمجال العلوم الدينية الإنسانية ـ في تحقيق العبودية لله عز وجل، والمتمثلة بالنسبة لمجال العلوم الطبيعية في تحقيق سيادة الإنسان على الأشياء والأحياء في الأرض وهذين المجالين تجمعهما حقيقة الخلافة كهدف وجودي أسمى وغاية قصوى للإنسان.

ومن الأندلس، عن طريق البعثات الأوربية إلى جامعاتها، ومن إسبانيا عن طريق هجرة اليهود النازحين من اضطهاد الإسبان إلى شمال أوربا وهولندا انتقل التراث العلمي الإسلامي إلى أوروبا، ومنه المنهج التجريبي، فنقلوه وترجموه ونسبوه إلى أنفسهم بهتاناً وزوراً.

٣٨ ـ قواعد تحقيق العلة في المنهج التجريبي عند المسلمين وإدعاء جون ستيوارت مل:

إذا كنا بإزاء حكم شرعي أو ظاهرة طبيعية أو نفسية أو اجتماعية وأردنا معرفة كل منها فعلينا افتراض حدث سابق للمعلول على أنه العلة ثم يلزم اتباع القواعد الآتية للتحقق من صحة هذا الفرض.

ذلك أن قاعدة واحدة لا تكفي، إذ عادة ما يسبق الحدث ـ الذي هو معلول ـ عدة ظواهر أو أحداث، بحيث يصعب على الذهن بدون هذه القواعد التجريبية معرفة أي ظاهرة بعينها هي العلة. أي أن هذه القواعد هي السبيل لتعين وتحديد العلة من بين السوابق التي تسبق حدوث المعلول.

وذلك لأنه عادة ما تتشابك عدة ظواهر وتتفاعل بشكل معقد، لإنتاج المعلول

ومن هنا كانت الحاجة ضرورية لقواعد دقيقة يستعين بها المجرب أو المستقرىء أو القائس لمعرفة العلة الحقيقية واستنباطها من الظواهر العديدة والمعقدة السابقة على المعلول.

ومما يجدر ذكره أن قواعد المنهج التجريبي الذي نشأ أولاً على أيدي الفقهاء المسلمين هي نفس القواعد المستخدمة بعينها في العلوم الطبيعية والعلوم الدينية، بيد أن الفرق بينهما هو أن المعطيات والملاحظات المستخدمة في القياس الأصولي الخاص بالفقه والعلوم الدينية هي أحكام وحقائق دينية متمثلة في آيات قرآنية كريمة وأحاديث نبوية صحيحة وأحكام مجمع عليها مستنبطة منهما. بينما ملاحظات ومعطيات العلوم الطبيعية ليست سوى معلومات وحقائق طبيعية مستقرأة من الطبيعة بالملاحظة والمشاهدة.

وفي هذا أبلغ دلالة على أن الذي يفرق بين العلوم الدينية والعلوم الطبيعية جاهل بالإثنين معاً. حتى أن بعض هؤلاء يزعم أنه يجب علينا كمسلمين أن نترك التفكير الديني ومناهج الدين حتى نأخذ بالمنهج التجريبي، وحتى نلحق بالحضارة الغربية المتطورة جاهلين أن المنهج التجريبي ما نشأ لأول مرة في تاريخ البشرية إلا في أحضان العلوم الإسلامية وعلى أيدي فقهاء المسلمين.

وهؤلاء يجهلون أيضاً أنهم بدعوتهم المسلمين ترك دينهم بهذه الحجة ينعقون بألا يسمعون إلا دعاء ونداء وفي مثلهم قال تعالى:

﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون﴾ (١٧١ ــ البقرة).

وذلك لأنهم سمعوا الأوربيين يرددون قولتهم بأنهم لم يتقدموا في العلم والصناعة والمدنية إلا بعد أن تركوا مناهج الكنيسة بما في ذلك منطق أرسطو واتبعوا المنهج التجريبي في أبحاثهم الخاصة بالعلوم الطبيعية فإذا بهم يرددون هذا الدعاء والنداء للمسلمين، فأصبحوا كالببغاوات والقردة يقلدون الأصوات والحركات بدون وعي وفهم وتدبر. ولو فهموا وعلموا لكانت دعوتهم المسلمين إلى التمسك بالإسلام والعودة إلى القرآن والسنة اللذين بهما اكتشفت البشرية المناهج العلمية الصحيحة بما في ذلك المنهج التجريبي هي السبيل الصحيح للرقي

الحضاري بعامة وتصحيح مناهج التفكير لدى أبناء المسلمين بخاصة.

فحقيقة الأمر أننا يجب علينا ــ كمسلمين ــ أن نعود إلى القرآن والسنة عقيدة وشريعة ومنهاجاً للحياة إذا أردنا أن نقيم حضارة إنسانية كاملة تقوم على الدين والعلم معاً وتحقق من خلالها العبودية لله والسيادة في الأرض معاً.

وسنستعرض الآن قواعد المسلمين في تحقيق العلة ثم نستعرض نفس القواعد عند جون ستيوارت مل المتوفى في نهاية القرن التاسع عشر.

أولاً: القاعدة الأولى:

أ ــ عند المسلمين:

تقول هذه القاعدة أو هذا القانون عند المسلمين (ينبغي أن تكون العلة مطردة ــ أي كلما وجدت العلة في صورة من الصور وجد الحكم: أي تدور العلة مع الحكم وجوداً، فكلما ظهرت ظهر)(١).

وتفسيره أننا نستطيع التثبت من أن الحكم أو الظاهرة «أ» هي علة للحكم أو الظاهرة «ب» إذا تبين لنا أنه كلما وجدت «أ» وجدت «ب». لأن اطراد حدوث تعرض إنسان لحرارة الشمس العالية مدة طويلة مع ارتفاع حرارته وإغمائه أو ما يسمى بأعراض ضربة الشمس فإننا نستطيع أن نحكم بأن هذه الأعراض معلول لعلة التعرض لحرارة الشمس لمدة طويلة.

وإذا وجدنا أن الإسكار علة تحريم الخمر وعلمنا أن الإسكار هو علة (لغياب العقل والوعي) فإننا نستطيع أن نحكم على المخدرات بالتحريم بسبب تغيب المخدرات للعقل أو للوعي، فوجود العلة (غياب الوعي أو العقل) في المخدرات ينقل إليها الحكم وهو التحريم.

فكأن هذا القانون أو هذه القاعدة يشترط وجود المعلول كلما وجدت العلة.

---

(١) الشوكاني/ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ص ١٩٣ عن كتاب الدكتور النشار نشأة الفكر جـ ١ ص ٢٣ وما بعدها.

ب ـ عند جون ستيوارت مل والمحدثين الغربيين:

قاعدة الإتفاق (أو التلازم في الوقوع) يقول مل: (إذا كان هناك ظرف واحد مشترك اتفقت فيه حالتان أو أكثر للظاهرة قيد البحث فإن هذا الظرف الوحيد الذي اتفقت فيه الحالات يعد علة الظاهرة أو سببها).

وشرح ذلك أنه إذا كانت للظاهرة أحوال مختلفة ولكنها دائماً وفي جميع هذه الأحوال المختلفة تحتوي على عنصر ثابت وباستمرار، فإن هذا العنصر هو علة أحداث الظاهرة ويعبر عن هذا رمزياً بالآتي:

إذا كانت الظواهر أ ب جـ تسبق ظ

واذا كانت الظواهر أ د هـ تسبق ظ

واذا كانت الظواهر أ و ز تسبق ظ

واذا كانت الظواهر أ ح م تسبق ظ

فإن أ هي علة ظ.

لأن «أ» هي العنصر المتلازم في الوقوع مع «ظ» أي أنه مطرد في الوقوع معها، فهو مطرد معها وجوداً ومن ثم يصبح هو علة «ظ».

ومن الواضح أن هذه القاعدة هي بعينها قاعدة دوران العلة مع الحكم أو المعلول وجوداً عند المسلمين وليس الغربيون وجون ستيوارت مل سوى ناقلين من المسلمين فقط.

ثانياً: القاعدة الثانية:

أ ـ عند المسلمين:

يعبر المسلمون عن هذه القاعدة بالآتي:

«كلما انتفت العلة انتفى الحكم أو المعلول أي أن العلة تدور مع الحكم أو المعلول عدماً، فكلما اختفت اختفى»[1].

---

(١) التلمساني مفتاح الوصول ص ١٠١، ١٠٢ عن نشأة الفكر الجزء الأول صفحة ٢٤ وما بعدها.

وهذه القاعدة عكس للقاعدة الأولى، فبينما تكون العلة مطردة في الأولى تكون منعكسة في الثانية.

فإذا كان الإسكار علة تحريم السائل المشروب فإن خلو السائل من هذه العلة يؤدي إلى رفع حكم التحريم عنه. هذا تطبيق لهذه القاعدة في مجال الفقه.

أما في مجال العلوم الطبيعية، فإن هذه القاعدة عادة ما تكون تأكيداً للنتيجة المستنبطة من القاعدة الأولى، فإذا علمنا أن المعادن تعود إلى حجمها الأول بغياب الحرارة فإن هذا يؤكد أن الحرارة علة تمددها، لأنها دارت مع التمدد عدماً أي عندما غابت الحرارة غاب التمدد.

ب ــ عند جون ستيوارت مل:

يسمي مل هذه القاعدة طريق التخلف في الوقوع ويعبر عنه بقوله: (إذا وجدنا حالتين: حالة تقع فيها الظاهرة وحالة لا تقع فيها، يشتركان في كل شيء ما عدا شيء واحد يظهر في الحالة الأولى ولا يظهر في الحالة الثانية، إستنتجنا أن هذا الشيء هو العلة أو المعلول أو جزء ضروري من علة أو معلول الظاهرة (١).

قال بعض الباحثين ناقداً للقاعدة الأولى، أنها وحدها لا تكفي كدليل منطقي على وجود علاقة العلية نتيجة التلازم في الوقوع السابق واللاحق، لذا تأتي هذه القاعدة لتؤكد هذه العلاقة.

والتعبير بالرمز عن هذه القاعدة كالآتي:

(إذا سبقت مجموعة (أ، ب، جـ، د) الظاهرة (س، ن، و) وسبقت مجموعة (أ، ب، جـ) الظاهرة (ن، و) فإنه يمكن القول إنَّ (د) علة (س) لأن اختفاء (د) في الظاهرة الثانية أعقبه ولازمه اختفاء (س).

وهكذا يكون جون ستيوارت مل مجرد ناقل أيضاً من المسلمين ويمكن القول أنه على أحسن الفروض شارح للقاعدة الثانية عند المسلمين مستخدماً الرموز الجبرية التي وضعها المسلمون أيضاً(٢).

---

(١) دكتور ماهر عبد القادر محمد علي/ فلسفة العلوم الطبيعية أو المنطق الاستقرائي.

(٢) من المعروف أن المسلمين والخوارزمي بالذات هم الذين وضعوا وأسسوا علم الجبر.

ثالثاً: القاعدة الثالثة:

أ ـ عند المسلمين:

هي قاعدة الدوران ونصها (دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً) ومن الواضح أنها الجمع بين القاعدتين السابقتين، ومعنى هذا أن التلازم في الحدوث وفي الاختفاء بين السابق واللاحق يؤكد علاقة العلية بينهما وذلك لأنه أحياناً يتوصل المستقرىء أو المجرب إلى إثبات التلازم في الوقوع أو الوجود أو الحدوث بين السابق واللاحق فيكون هذا مرجحاً فقط لاعتبار السابق علة اللاحق.

وأحياناً يستطيع المجرب أو المستقرىء إثبات التلازم في التخلف فقط فيكون هذا داعياً إلى القول بأن السابق علة اللاحق.

ولكن إذا تمكن الباحث من إجراء التجارب التي يثبت بها التلازم في الوقوع والغياب معاً فإن ذلك يكون مؤكداً وقاطعاً بأن السابق علة اللاحق. ويسمي المسلمون هذه الحالة بالدوران أي ثبوت تلازم السابق باللاحق في الوجود والعدم أي في الحدوث وفي الغياب.

يقول الدكتور علي سامي النشار معلقاً على هذه القاعدة عند المسلمين [وهنا يصل المسلمون إلى أوج المذهب التجريبي بوعي وتأمل فذين في تاريخ هذا المذهب حين يصرحون بأن الدوران هو التجربة فنرى هذا النص الهام (الدورانات عين التجربة. وقد تكثر التجربة فتفيد القطع، وقد لا تصل إلى ذلك)[(١)].

وهذا النص الآخر (الدورانات الدالة على علية المدار كثيرة جداً تفوت الإحصاء وذلك لأن جملة كثيرة من قواعد علم الطب إنما تثبت بالتجربة، وهي الدوران بعينه)[(٢)] وقد حظي مسلك الدوران من بحاث المسلمين بأعظم الأهمية][(٣)].

ومقال تطبيقي لهذه القاعدة هو ملاحظة تمدد المعادن واختلاف أطوالها من

---

(١) القرافي/ نفائس المحصول جـ ٢ ص ١٠٣ من النشأة الجزء الأول.

(٢) نفس المصدر والصحيفة.

(٣) د. النشار/ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ١ ص ٢٣، ٢٤.

وقت لآخر فإذا وضعنا مثلاً الفرض القائل بتمددها بالحرارة فإن هذا الفرض يتأكد لنا صحته ونستطيع القطع به إذا تبين لنا دوران التمدد (المعلول) مع التسخين (العلة) وجوداً وعدماً، وذلك بتسخين قضيب من كل معدن معلوم الطول ثم نتثبّت من زيادة الطول بعد التسخين فإذا ثبت، فإن هذا يدل على تلازم العلة ودورانها مع المعلول وجوداً. ثم نقوم بعد ذلك بتبريد القضبان فإذا عادت إلى طولها الأول دل هذا على دوران العلة مع المعلول عدماً.

وهذا يفيد القطع بأن المعادن تتمدد بالحرارة.

لقد فهم المسلمون التجربة بأنها الدوران وبذلك تعتبر التجربة أو الدوران عند المسلمين طريق اليقين والقطع فبالدوران أو التجربة يرتقى الفرض أو التخمين إلى مستوى القانون العلمي أو القواعد العلمية وذلك واضح من النص السابق القائل بأن (جملة كثيرة من قواعد علم الطب، إنما ثبتت بالتجربة).

ب ـ عند جون ستيوارت مل:

يسميها مل منهج الاتفاق والافتراق، وهو منهج الجمع بين المنهجين السابقين في تجربة واحدة وفيه يتأكد الباحث من علاقة العلية بين السابق واللاحق عن طريق التلازم في الوقوع والتلازم بينهما أيضاً في الغياب، يقول مل:

(إذا بحثنا حالتين تظهر في كل منهما ظاهرة معينة فوجدنا أنهما تختلفان في كل شيء عدا أمر واحد فقط وحالتين أخريين لا تظهر فيهما الظاهرة فوجدنا أنهما لا تتفقان في شيء عدا تغيب ذلك الأمر، فإننا نستنتج أن ذلك الأمر الموجود في المثالين الأولين هو علة الظاهرة)[1].

ورمزها:

الظواهر أ ب جـ د	تسبق س ن هـ
الظواهر أ ب ع	تسبق س ن ف
الظواهر أ ك	تسبق س م

(١) Mill A system of Logic P. 256 عن نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام الجزء الأول للدكتور علي سامي النشار.

∴ أ = علة س

لتلازم (أ) مع (س) وجوداً.

والظواهر أ ب جـ	تسبق س ن هـ و
والظواهر ب جـ د	تسبق ن هـ و
والظواهر ب د	تسبق ن هـ

∴ أ علة س

لتلازمهما عدماً حيث نجد (س) تختفي في كل حالة تختفي فيها (أ).

وهكذا نجد أن مل ليس سوى شارحاً سيئاً في هذه القاعدة لأن صياغة المسلمين لها أوضح وأصرح وأحكم من صياغته.

رابعاً: القاعدة الرابعة:

ويسميها المسلمون [«تنقيح المناط» وهو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف فيحذف خصوصه من الاعتبار، ويناط الحكم بالأعم، أو تكون أوصافاً في محل فيحذف بعضها عن الإعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقي وحاصله الاجتهاد في الحذف والتعيين (أو بمعنى أدق يقوم تنقيح المناط على عمليتين: الحذف والتعيين. أي أنه على القائس حذف ما لا يصلح للعلية من أوصاف المحل، ثم يعين العلة فيما بين ما تبقى)][1].

وشرح هذه القاعدة أن القائس أو الباحث إذا كان بإزاء حالة أو ظاهرة أو حكم ما ويريد الوصول إلى العلة يقوم بحصر العلل المحتملة والتي عادة ما تكون متمثلة في الظواهر والسوابق التي تحدث سابقة أو مصاحبة للمعلول أو الحكم وهذا هو التعيين، ثم بعد ذلك يقوم باختبار كل علة من هذه السوابق، فإذا لم تصلح كعلة حذفها ويظل هكذا حتى تبقى سابقة واحدة فتكون هي العلة بالضرورة.

ويعتمد الباحث أو القائس أو المجتهد في الحذف وفي التعيين على علمه وخبرته.

---

(١) د. النشار/ نشأة الفكر جـ ١ ص ٢٤.

وهذه القاعدة تستعمل كثيراً في تشخيص المرض حتى يقوم الطبيب ــ بعد معرفة الأعراض المصاب بها المريض ــ بحصر الأمراض التي يحتمل أن تكون سبباً في هذه الأعراض ثم يبدأ باختبار كل مرض ويظل يستبعد ما لا يصلح حتى يصل إلى المرض الذي يصلح كعلة للأعراض المصاب بها المريض وبذلك يتوصل إلى التشخيص الصحيح للمرض.

ب ــ نفس القاعدة عند جون ستيوارت مل والمحدثين الأوربيين ويسمونها طريقة البواقي:

يقول مل (إذا أسقطنا من أي ظاهرة ذلك الجزء الذي سبق معرفته بالاستقراء على أنه السبب في إنتاج مقدمات معينة، فإن ما يتبقى من الظاهرة يعد سبباً للمقدمات التي لدينا)[١].

ويمكن شرح هذه القاعدة بالرموز هكذا:

الظاهرة (س ص هـ و) تسبق دائماً الظاهرة (ل).

فإذا ثبت لنا أن (س) لا تصلح كعلة للظاهرة (ل) ثم ثبت لنا أن (هـ) لا تصلح كعلة للظاهرة (ل) ثم ثبت لنا أن (و) أيضاً لا تصلح كعلة لها.

∴ تصبح (ص) هي علة (ل) باعتبارها العنصر الباقي من مجموعة السوابق على الظاهرة.

وهذا أيضاً ليس سوى تفسير وشرح لطريقة تنقيح المناط عند المسلمين.

٤ ــ وصول علوم ومناهج المسلمين إلى أوروبا:

لقد وصل المنهج التجريبي الإسلامي إلى أوروبا وإلى إنجلترا بالذات حيث كانت إسبانيا المعبر الأكبر لهذا المنهج إلى فرنسا، وحيث تكونت في طليطلة أول مدرسة لترجمة الفلسفة العربية والعلم العربي فكانت الجسر الكبير لنقل هذا

---

(١) Mill J. system of Logic P. 203 عن نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور علي سامي النشار رحمه الله تعالى.

التراث، فمما لا شك فيه أن علوم المسلمين وصلت إلى جامعات فرنسا وجامعة باريس على الخصوص كذلك كان هناك معبراً آخر خلال صقلية.

وأقبل عدد كبير من الإنجليز إلى اسبانيا وتعلموا العربية وشاركوا في حركة نقل التراث وبخاصة التراث العلمي. ثم تنبه روجر بيكون إلى أهمية العلم العربي وكان من رواده الأول فنقل الكثير إلى إنجلترا وأوكسفورد بالذات.

وسواء أكان بيكون قد عرف العربية أم لم يعرفها، فإنه عرف المنهج الإسلامي التجريبي، وكان ينادي بأن معرفة العرب وعلمهم هي الطريق الوحيد للمعرفة الحقة لمعاصريه.

ومن الثابت أيضاً أن روجر بيكون نقل إلى انجلترا أيضاً عدداً كبيراً من الكتب العربية المترجمة إلى اللاتينية.

وقد ألهم روجر بيكون فرنسيس بيكون أول تجريبي حقيقي في العصور الحديثة ثم إذا بنا نجد المنهج الإسلامي كاملاً في كتابات جون ستيوارت مل.

ولا شك أن ما نسبه إلى نفسه هو منهج العرب. ولا شك أن الرجل شعر «بما فعل» من عمل مشين يتنافى مع أبسط قواعد الأخلاق «الأمانة» وأول قواعد المنهج التجريبي «الموضوعية والدقة والأمانة في ذكر المصادر» ولكن ماذا يمكن أن ننتظر من مشرك أو كافر سوى أن يكون مدفوعاً في عمله العلمي بدافع الإغترار بالدنيا وإيثار ما بها من مجد علمي وشهرة وخلود ذكر ومكاسب مالية. فحق عليه قول الله عز وجل ووعيده.

﴿لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم﴾ (١٨٨ ــ آل عمران).

يقول الأستاذ الدكتور علي سامي النشار [ومن الغريب أن نجد هذا العالم التجريبي يسف إلى حد تضمين بعض أمثلته المنطقية تشهيراً برسول الله ﷺ في كتابه.

المنطق A system of Logic

ولعل الذي دفعه إلى هذا الانحدار الخلقي حتى يشهر بأعظم إنسان ظهر على وجه الأرض باعتقاد ألف مليون مسلم وبشهادة مئات بل آلاف من أعدائه هو حقده عليه بسبب شعوره بأنه أخذ من كتب أتباع هذا النبي الأمي الكريم المنهج الذي يؤدي ــ هو وحده ــ إلى إقامة حضارة إنسانية وعلم حقيقي. شعر أنه كان ناقلاً أو منظماً في لغته لمذهب سابق عليه، فزاغ قلمه ــ يقطر حقداً ــ إلى وضع هذه الأمثال تعبيراً عن مرارة نفسية.

وسواء اعترف مل والغربيون الصليبيون والمستغربون وأتباعهم من المستغربين من أبناء جلدتنا بفضل أصحاب هذا المنهج الحقيقين أم لم يعترفوا. فنحن المسلمين بناته الأولون وأساتذة الإنسانية في حضارتها الحديثة](1).

■



(١) ما بين القوسين الكبيرين مأخوذ من نشأة الفكر للدكتور علي سامي النشار ص ٢٥، ٢٦ ولكن بتصرف.

فهرس الموضوعات